فلسفہ اور علم الکلام

بی۔ایس (علوم اسلامیہ)

شعبۂ فکر اسلامی، تاریخ وثقافت ، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ
علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد

فلسفہ اور علم الکلام

بی۔ایس (علوم اسلامیہ)

کورس کوڈ:1921 یونٹ:1تا9

تالیف وترتیب

حافظ طاہر اسلام عسکری

کلیۂ عربی وعلوم اسلامیہ

علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد

کورس ٹیم

چیئرمین	پروفیسر ڈاکٹر محی الدین ہاشمی
	ڈین کلیۂ عربی وعلوم اسلامیہ
تالیف وترتیب	حافظ طاہر اسلام عسکری
	اسسٹنٹ، شعبۂ فکرِ اسلامی، تاریخ وثقافت
نظرثانی	پروفیسر ڈاکٹر محی الدین ہاشمی
	ڈاکٹر محمد سجاد
	(چیئرمین، شعبۂ مطالعات بین المذاہب)
	ڈاکٹر احمد رضا
	(اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ فکرِ اسلامی، تاریخ وثقافت)
ایڈیٹنگ	عنبرین اعجاز

پیش لفظ

دنیا کی معلوم تاریخ کے مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ قریباً ہر مہذب قوم و ملت میں کائنات کے سربستہ رازوں کی عقدہ کشائی کے لیے غور و فکر اور سوچ بچار کی روایت موجود رہی ہے۔ کائنات کی تخلیق، اس میں انسان کا مقام و مرتبہ اور کائنات اور انسان کا باہمی تعلق، وہ بنیادی سوالات ہیں جن کے جواب تلاش کرنے کی منظم کوشش قدیم زمانے سے جاری ہے۔ اس کوشش و کاوش کا حاصل فلسفہ کہلاتا ہے۔ دیگر اقوام و ملل کے مانند اہل عرب اور دیگر علاقوں کے مسلمان اہل دانش نے بھی فلسفیانہ مسائل پر بحث و تمحیص کی ہے جس کے نتیجے میں نہ صرف اسلامی تہذیب و ثقافت کی ثروت میں اضافہ ہوا ہے بل کہ فلسفے کی روایت میں بھی قابل قدر ترقی ہوئی ہے خصوصاً قرونِ وسطیٰ کے یورپ نے عہدِ تاریک (Dark Ages) سے نکلنے کے لیے مسلمانوں کی فلسفیانہ تحریک ہی سے استفادہ کیا۔

فلسفیانہ میدان میں فکری تگ و تاز کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے اسلامی عقائد و مسائل پر اٹھائے جانے والے اعتراضات اور سوالات کو بھی موضوع بحث بنایا اور ان کے عقلی جوابات دیے جس کے نتیجے میں اسلامی علم الکلام وجود میں آیا۔ اس گوشے میں بھی مسلمانوں کا فکری سرمایہ قابل رشک ہے اور مختلف مکاتبِ فکر نے اپنے اپنے اسلوب میں اس علمی ذخیرے میں اضافے کیے۔ پچھلے ڈیڑھ سو سال سے سائنس کی حیرت انگیز ترقی سے عقائد و ایمانیات پر اٹھنے والے سوالات کی نوعیت بھی بہت حد تک تبدیل ہوئی ہے اور اب یونانی فلسفے کے بجائے فلسفہ سائنس کی روشنی میں اسلامی عقائد پر اشکالات اٹھائے جا رہے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ جدید سماجی علوم نے بھی تہذیب و تمدن کی سطح پر اسلامی شریعت کے مختلف تصورات پر سوال کھڑے کر دیے ہیں جن کے تسلی بخش جوابات دینا اہل علم و فکر کی ذمہ داری ہے تاکہ ذہنوں میں پیدا ہونے والے شکوک و شبہات کا ازالہ کیا جا سکے اور ایمانیات پر یقین و اطمینان برقرار رہے؛ نیز مغرب سے بامعنی مکالمے کے لیے بھی یہ کام از حد ضروری ہے۔ اس کے نتیجے میں جدید علم کلام وجود میں آئے گا جو آج کے دور کا اصل چیلنج ہے۔ اس سلسلے میں مختلف ممالک میں کاوشیں ہو رہی ہیں جو یقیناً لائق ستایش ہیں لیکن اس کو تیز تر کرنے کی ضرورت ہے کیوں کہ ہر طلوع ہونے والا سورج اپنے جلو میں نئے سوالات اور چیلنجز لے کر آتا ہے۔

پاکستان ایک اسلامی ریاست ہے جس کا خواب شاعرِ مشرق علامہ محمد اقبالؒ نے دیکھا جو مشرق کے عظیم فلسفی شاعر تھے۔ اس اعتبار سے لازم تھا کہ وطن عزیز میں فلسفہ وکلام کی روایت مستحکم ہوتی لیکن بہ وجوہ ایسا نہیں ہو سکا۔ اسی کے پیش نظر علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی نے بی ایس علوم اسلامیہ میں فلسفہ اور علم الکلام کے نام سے مستقل مضمون کا اضافہ کیا ہے تاکہ ایک طرف طلبہ ہمارے قدیم فکری ذخائر سے واقف ہو سکیں اور دوسری جانب ملک میں فلسفیانہ غور و فکر کی روایت پھلے پھولے جو کسی بھی ملک کی تہذیبی و تمدنی ترقی کے لیے اولین اور بنیادی شرط ہے۔

فلسفہ اور علم الکلام کے عنوان سے زیرِ نظر کتاب اسی مقصد کے پیش نظر شایع کی جا رہی ہے، امید ہے کہ اس سے مطلوبہ مقاصد حاصل ہو سکیں گے۔ بی ایس علومِ اسلامیہ کا یہ کورس شعبۂ فکرِ اسلامی، تاریخ و ثقافت کی طرف سے پیش کیا جا رہا ہے جس پر صدرِ شعبہ پروفیسر ڈاکٹر محی الدین ہاشمی اور مؤلف سمیت پوری کورس ٹیم مبارک باد کی مستحق ہے۔ میری دعا ہے اللہ رب العزت شعبے کی اس کاوش کو قبولیت کا درجہ عطا فرمائے اور مزید ایسے کورسز کی تیاری کی توفیق مرحمت فرمائے جن سے اسلام کی آفاقی تعلیمات اور شان دار علمی ورثے کو زیادہ سے زیادہ افراد تک پہنچایا جا سکے۔ آمین

پروفیسر ڈاکٹر ضیاء القیوم

(وائس چانسلر)

حرفِ چند

فلسفہ کے معنی علم و دانش سے محبت، تلاش حقیقت اور جستجوے صداقت کے ہیں۔ دنیا کی معلوم تاریخ کے آغاز سے انسان کے متعلق یہ شہادت ملتی ہے کہ وہ ذہن و فکر کی سطح پر ابھرنے والے بعض سوالوں کے جواب تلاش کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے؛ مثلاً یہ کہ گرد و پیش میں پھیلی کائنات اور اس کے عظیم مظاہر کی تخلیق کیوں کر ہوئی؟ اس کی تخلیق کا مقصد کیا ہے؟ اس کائنات میں خود اس کی اپنی موجودگی کا کیا جواز ہے؟ پھر حیات و موت کا معما کیا ہے؟ خوب وزشت کے پیمانے کیا ہونے چاہییں؟ انسان اپنے افعال میں خود مختار ہے یا کائناتی قوانین میں جکڑا ہوا ایک مجبورِ محض وجود ہے؟ یہ وہ بنیادی سوالات ہیں جن پر غور و فکر کا ماحصل فلسفہ کہلاتا ہے۔ فلسفے کی روایت کا آغاز مشرقی قوموں: عراق، مصر اور ہندوستان میں ہوا۔ بعد ازاں یونانی حکمانے اس میدان میں قدم رکھا اور فلسفے کو صحیح معنوں میں بام عروج تک پہنچادیا۔ ان کے بعد اس سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے مسلم اربابِ دانش نے فکر و نظر کے قافلوں کو آگے بڑھایا اور اپنے اجتہادی اسلوب سے اس میں بیش قیمتی اضافے کیے جن کا انصاف پسند اہل مغرب نے بجا طور پر اعتراف کیا ہے۔ مسلمانوں کے فلسفیانہ تفکر کی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے عقلی استدلال کے ساتھ ساتھ وحی و تنزیل کی روشنی سے بھی فائدہ اٹھایا اور اسرارِ زندگی کے حل و کشود کی کام یاب کاوشیں کیں جب کہ اہل یونان کو وحی والہام کے نور سے مستنیر ہونے کا موقع نہ مل سکا۔ اہل اسلام کا الہامی صحیفہ قرآن مجید بجاے خود تدبر و تفکر کی دعوت دیتا ہے اور آیات تنزیل کے ساتھ ساتھ آیات آفاق وانفس کو بھی محورِ غور و فکر بنانے کی تلقین کرتا ہے۔ اس سے یقیناً فلسفیانہ تحریک کو مہمیز ملتی ہے جس سے مسلم فلاسفہ نے بجا طور پر استفادہ کیا۔

مسلم فلاسفہ کے پہلو بہ پہلو اسلامی تاریخ میں ایک دوسرے گروہ کا تذکرہ بھی ملتا ہے جنھیں متکلمین اسلام کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔انھوں نے اپنے عہد کے غالب تعقل کے پیدا کردہ سوالات کو موضوعِ بحث بنایا اور ان کے بالمقابل اسلامی عقائد کی برتری کو ثابت کیا۔اس کے ساتھ ساتھ ان اعتراضات کا بھی شافی جواب دیا جو مخالفین نے اٹھائے تھے۔فی زمانہ فلسفہ و کلام کے موضوعات، دلائل و براہین اور اسالیب بحث و نظر میں بہت بڑے پیمانے پر تبدیلیاں سامنے آئی ہیں۔علوم کی تقسیم و تخصیص اور جدید افکار کی تشکیل کی وجہ سے اب فلسفیانہ اور متکلمانہ ابحاث کا دائرہ بے حد وسیع ہو گیا ہے۔اس کے لیے ہمیں اپنے قدیم فلاسفہ اور متکلمین کے علمی ذخیرے سے استفادہ کرتے ہوئے اس سلسلے کو آگے بڑھانا ہے اور جس طرح انھوں نے اپنے زمانے میں غالب علمیت سے مکالمہ کیا، ہمیں آج کی غالب تہذیب و ثقافت کے پیدا کردہ فکری سوالوں کا جواب دینا ہے جس کے بغیر اسلام کی دعوت کو فکری سطح پر پیش کرنا ممکن نہیں رہا۔آج اسلامی عقائد و احکام کو فلسفہ، سائنس اور تاریخ ہر سہ اطراف سے نت نئے چیلنجز کا سامنا ہے جن کا اطمینان بخش جواب دینا ہی فلسفہ و کلام کی اصل سرگرمی اور اسلام کی حقیقی خدمت ہے۔

علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی کے شعبۂ فکرِ اسلامی، تاریخ و ثقافت کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی ہے کہ وہ ملت کے نوجوان اذہان کی ایسی تربیت کرے جس سے وہ جدید عہد کے تمام چیلنجز سے نمٹنے کے اہل ہو سکیں۔اسی مقصد کی خاطر بی ایس علوم اسلامیہ میں **فلسفہ اور علم کلام** کے عنوان سے یہ کورس شامل کیا گیا ہے؛اس سے پہلے یہ کورس ایم اے کے نصاب کا حصہ تھا مگر اس کی اہمیت کے پیش نظر اسے چند جزوی تبدیلیوں کے ساتھ بی ایس میں بھی پیش کیا جا رہا ہے۔یہ کتاب اسی نصاب کے لیے امدادی رہ نما کے طور پر پیش کی جا رہی ہے۔اس کے پیچھے یہی جذبہ کارفرما ہے کہ نوجوان نسل فکر و فلسفہ کے میدان میں نہ صرف ماضی کے عظیم الشان علمی ورثے سے آگاہ ہو سکے بل کہ جدید کلامی مباحثات و مکالمات میں شریک ہو کر اسلامی عقائد کی حیات آفریں اقدار کو پورے اعتماد سے دنیا کے سامنے اجاگر کر سکے۔اس

کتاب کی ترتیب وتدوین کی ذمہ داری شعبہ کے اسسٹنٹ پروفیسر، حافظ طاہر اسلام عسکری نے نبھائی ہے اور دست یاب فلسفیانہ وکلامی لٹریچر سے معیاری لوازمہ بڑی عمدگی سے جمع کر دیا ہے۔امید ہے کہ طلبہ وطالبات اس سے استفادہ کرتے ہوئے وطن عزیز کی فکری وتہذیبی ترقی میں بھرپور طریقے سے اپنی صلاحیتیں صرف کریں گے۔

پروفیسر ڈاکٹر محی الدین ہاشمی
ڈین کلیۂ عربی وعلوم اسلامیہ

کورس کا تعارف

مظاہرِ کائنات کے پیچھے چھپے ہوئے حقائق کی دریافت اور انسان اور کائنات کے باہمی تعلق کو سمجھنے کی جستجو فلسفے کا بنیادی موضوع ہے۔ ہزاروں برس سے اہل دانش ان موضوعات پر کاوشیں کر رہے ہیں جس کے نتیجے میں افکار وخیالات کا انبار سامنے آچکا ہے اور ہنوز یہ سلسلہ جاری ہے۔ دنیا کی بڑی تہذیبوں کے مانند مسلم تہذیب بھی اپنے عروج و ترقی کے زمانے میں فلسفیانہ حاصلات سے ذخیرہ فکر ودانش کی ثروت میں اضافہ کرتی رہی ہے جس کا انصاف پسند مفکرین نے ہمیشہ اعتراف بھی کیا ہے اور اس سے استفادہ کر کے فکر و نظر کی نئی راہیں بھی تلاش کی ہیں۔ مسلمانوں میں فلسفے کی بڑی مضبوط روایت رہی ہے؛ اگرچہ وہ ابتداً یونانی اور خصوصاً ارسطوئی افکار کی شرح و تفسیر پر مبنی تھی لیکن اس کے ساتھ ساتھ ممتاز مسلم فلاسفہ نے اپنے غور و فکر سے اس میں قیمتی اضافے بھی کیے۔

مسلم فلاسفہ کی فکری کاوشوں میں نہ صرف سابق فلسفیانہ روایت سے استناد نظر آتا ہے بل کہ انھوں نے اپنی عقلی سرگرمیوں میں وحی و تنزیل سے بھی بھرپور کسبِ فیض کیا اور کائنات کے حقائق سے متعلق قرآنی بیانیے کی معنویت کو بھی اجاگر کیا۔ یونانی فلسفے میں یہ پہلو موجود نہ تھا، اس لیے یونانی فلسفیوں کی بہ نسبت مسلم فلاسفہ کے نتائج فکر زیادہ صحت واستواری کے حامل ہیں۔ مسلم فلسفے کی تاریخ میں کندی، فارابی، ابن سینا، ابن طفیل، ابن رشد اور ابن مسکویہ وغیرہ کے نام آج بھی نمایاں ہیں۔

مسائل حیات و کائنات پر آزادانہ غور و فکر کے پہلو بہ پہلو ایک دوسرا رخ بھی اسلامی فکری روایت میں ملتا ہے اور وہ یہ کہ جب مختلف اسباب کی بنا پر مذہب کے مسلمہ عقائد و تصورات کی عقلی توجیہات اور ان پر وارد اشکالات کے جواب دینے کی ضرورت پیش آئی تو مسلم علما نے اس میدان میں بھی بھرپور خدمات سرانجام دیں جس کے نتیجے میں **علم الکلام** کے نام سے ایک مستقل فن وجود میں آیا۔ اس ضمن میں ابوالحسن اشعری، ابو منصور ماتریدی، قاضی ابو بکر باقلانی، ابو حامد غزالی، صدرالدین شیرازی، سیف الدین آمدی وغیرہ کے اسمائے گرامی خاص طور پر قابل ذکر ہیں جنھوں نے اسلامی عقائد پر اٹھائے گئے سوالات کے شافی جوابات دیے۔ بعد ازاں مختلف ادوار میں ابن تیمیہ، ابن قیم، شاہ ولی اللہ دہلوی، جمال الدین افغانی، محمد عبدہ اور علامہ محمد اقبال نے اس روایت کی آب یاری کی۔

موجودہ حالات میں فلسفہ و کلام کو نئے چیلنجز درپیش ہیں جن میں سر فہرست یہ ہے کہ جدید مغربی فکر و فلسفہ کے اٹھائے گئے سوالات کا فکری تجزیہ کرتے ہوئے اسلامی علمیت کی روشنی میں ان کا جواب مہیا کیا جائے۔ان مسائل میں اہم ترین مسئلہ جدید سائنسی ڈسکورس کے پیدا کردہ سوالات ہیں۔علاوہ ازیں جدید سماجی علوم نے بھی بہت سے سوالات کو جنم دیا ہے۔ان میں وجودِ باری تعالیٰ کا اثبات، تخلیق کائنات و انسان کے سائنسی تصورات کی مذہبی عقائد سے مطابقت یا توجیہ، وحی کی حقیقت، مذہب کی ضرورت، شرعی احکام کی ابدیت، مذہبی متون کی تعبیرِ جدید، وغیرہ اہم نکات ہیں۔

یہ در حقیقت **جدید علم الکلام کی تشکیل** کا کام ہے جو بہ حیثیت مجموعی امت پر فرض ہے لیکن بہ طورِ فرض کفایہ اس بھاری فریضے سے عہدہ بر آ ہونا اہل فکر و دانش کی اولین ذمہ داری ہے۔اس کے لیے جدید فکریات کے ساتھ ساتھ فلسفہ و کلام کی سابقہ درخشاں روایت سے آگہی بھی لازم ہے تاکہ ایک طرف اپنے فکری تراث پر اعتماد و یقین پیدا ہو اور دوسری جانب جدید تحدیات سے نمٹنے کا سلیقہ بھی حاصل ہو سکے کیوں کہ ملت اسلامیہ کے مفکرین نے ہر دور میں غالب علمیت کے پیش کردہ اشکالات و شبہات کے بالمقابل اسلامی عقائد و احکام کی برتری کو اسی عہد کے اسلوب میں ثابت کیا ہے۔

علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی کے شعبۂ فکرِ اسلامی، تاریخ و ثقافت نے اسی ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے ایم اے علومِ اسلامیہ کے نصاب میں **فلسفہ اور علم الکلام** کے مضمون کا اضافہ کیا گیا تھا جسے اب بعض ترامیم کے ساتھ بی ایس علوم اسلامیہ کے طلبہ کے لیے پیش کیا جا رہا ہے۔زیرِ نظر کتاب اسی کے نصاب کے طور پر مرتب کی گئی ہے۔اس میں کوشش کی گئی ہے کہ موضوع سے متعلق تاریخی و عصری ہر دو پہلوؤں کو سمیٹا جا سکے؛ چناں چہ اس میں فلسفہ و کلام کی تاریخ بھی بیان کی گئی ہے اور جدید فلسفہ و کلام کے متعلق بھی اصولی نکات پیش کر دیے گئے ہیں؛ اگرچہ جدید مباحث کی جہت ابھی تشنہ ہے جسے آیندہ طباعت میں دور کرنے کی کوشش کی جائے گی۔اس سلسلے میں ہمیں اہل علم، اساتذہ اور طلبہ کی آرا اور تجاویز کا بھی انتظار رہے گا تا اسے مزید بہتر بنایا جا سکے اور ممکنہ خامیوں کی اصلاح کی جا سکے۔

فلسفہ و کلام کے حوالے سے ہمارے اربابِ دانش نے بہت شان دار خدمات سر انجام دے رکھی ہیں جن سے اس کتاب کی تیاری میں بھرپور استفادہ کیا گیا ہے؛ اس پہلو سے یہ کتاب تصنیف کے بجائے جمع و تالیف کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہم ان تمام جلیل القدر مصنفین کے شکر گزار ہیں جن کی تحقیقی کاوشیں ہمارے لیے مشعل راہ ثابت ہوئیں؛ امید ہے طلبہ اس سے زیادہ سے زیادہ مستفید ہوں گے۔

ہر یونٹ کے آخر میں مصادر و ماخذ اور مزید مطالعے کے لیے کتابوں کی فہرست درج کی گئی ہے؛ طلبہ کو چاہیے کہ ان کتابوں کا لازماً مطالعہ کریں، خصوصاً اسائنمنٹس اور امتحانات کی تیاری میں ان سے ضرور استفادہ کریں۔ ان میں اکثر کتابیں انٹرنیٹ پر بھی بہ آسانی دست یاب ہیں۔

ڈین کلیہ جناب پروفیسر ڈاکٹر محی الدین صاحب ہاشمی راقم کے خصوصی شکریے کے سزاوار ہیں جن کی سرپرستی اور علمی و فکری رہ نمائی ہمیشہ اسے میسر رہتی ہے۔ اس کورس کی تیاری میں بھی انھوں نے قدم قدم پر رہ بری فرمائی جس سے یہ کورس موجودہ صورت میں مرتب ہو سکا۔ علاوہ ازیں برادرم ڈاکٹر حافظ محمد زبیر اور جناب ڈاکٹر محمد جنید کا بھی از حد شکریہ کہ انھوں نے بڑی فراخ دلی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنی تصانیف میں سے مطلوبہ لوازمہ شامل کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ جدید کلامی مباحث کے سلسلے میں برادر محترم ڈاکٹر عمار خان صاحب ناصر سے بھی وقتاً فوقتاً مشاورت رہی اور انھوں نے ہمیشہ مفید مشوروں سے نوازا جس پر راقم ان کا ممنون احسان ہے۔ دعا ہے کہ خداوند کریم ان تمام احباب کو اجر و انعام سے بہرہ یاب فرمائے اور اس کاوش کو افرادِ امت کے لیے نافع بنائے۔ آمین.

ڈاکٹر حافظ طاہر اسلام عسکری

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ فکرِ اسلامی/کورس رابطہ کار

Email:tahir.islam@aiou.edu.pk

فہرست عنوانات

یونٹ:1

فلسفہ: معنی و مفہوم، مقاصد اور معاشرے پر اثرات

فہرست عنوانات

یونٹ کا تعارف

فلسفہ علم و دانش سے محبت اور صداقت کی تلاش و جستجو کا دوسرا نام ہے۔ فلسفہ ان بڑے سوالات پر غور و فکر کرنا سکھاتا ہے جو ابتدا ہی سے انسانی ذہن کو درپیش رہے ہیں، مثلاً کائنات کی حقیقت کیا ہے ؟اس میں انسان کی حیثیت اور اس کا مقام و مرتبہ کیا ہے ؟ کیا کائنات از خود وجود میں آئی ہے یا اس کا کوئی خالق بھی ہے ؟ وغیرہ انھی سوالات پر عقلی اور ذہنی تگ و تاز کے نتیجے میں فلسفے کے مختلف دبستان وجود میں آئے۔

دیگر علوم کے مانند فلسفہ بھی بہ طور علم پہلے وجود میں آیا اور اس کی فنی تعریف، اس کے اقسام، مشمولات اور حدود کی وسعتیں بعد میں طے کی گئیں جبکہ باقاعدہ اس کی تدوین ہوئی۔ زیر نظر یونٹ میں فلسفہ کی تعریف، معنٰی و مفہوم، مقاصد اور فلسفے کی تعلیم پر بعض اعتراضات اور ان کے ممکنہ جواب پیش کیے جا رہے ہیں تا کہ ایک باقاعدہ فن کی حیثیت سے فلسفے کی حقیقت سے آگاہی ہو سکے اور اس کی عملی افادیت نظر و بصر کے سامنے آ سکے۔ یہ یونٹ قاضی قیصر الاسلام کی کتاب **فلسفے کے بنیادی مسائل** سے ماخوذ ہے جس میں فلسفے کے متعلق ان بنیادی نکات کو بڑی جامعیت اور وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ مزید تفصیلات کے لیے اس کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

یونٹ کے مقاصد

اُمید ہے کہ اس یونٹ کے مطالعے سے آپ اس قابل ہو سکیں گے کہ

1- فلسفے کے معنی و مفہوم اور اہم تعریفات کو اجاگر کر سکیں۔

2- فلسفے کے بنیادی سوالات، محرکات اور اس کی حدود و وسعت پر بحث کر سکیں۔

3- فلسفہ سے متعلق عمومی تاثرات اور اس پر اعتراضات کی حقیقت واضح کر سکیں۔

4- فلسفے کی عملی افادیت کو دلائل کے ساتھ بیان کر سکیں۔

1۔ تعارفِ فلسفہ

یہ کہاوت مشہور ہے کہ آدمی پیدائشی فلسفی ہے لیکن اس تین ہزار سال کی طویل مدت میں دنیا دو سو سے زیادہ فلاسفہ نہ پیدا کر سکی۔ انسان کا اعصابی نظام کچھ اس طرح کا ہے کہ ابتدا سے اس میں فکری سر گرمیاں بہ روے کار رہی ہیں۔ انسانی حقائق کے حکمیاتی (Scientific study) مطالعے نے خود انسان کو اس کے اپنے بارے میں حیران کن حقیقتوں سے روشناس کر دیا ہے۔ حسی مشینی میکانزم (Sensory Motor Mechanism) بھی وہ سب کچھ ٹھیک طرح سے واضح نہیں کر سکتا جسے ایک آدمی محسوس کرتا اور اس پر عمل کرتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک آدمی اپنے آلاتِ حس یا حواس خمسہ (Sense Organs) سے کام لیتے ہوئے کچھ اشارات کی توضیح میں بھی اپنے سابقہ تجربوں، موجودہ ذہنی کیفیت اور مستقبل کی سر گرمیوں کے منصوبوں اور پروگراموں کی راہوں کا تعین کرتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے وہ چیزوں کی بابت سوچنے میں اپنا ایک مخصوص انداز اختیار کرتا رہتا ہے۔ وہ خواب دیکھتا ہے، محبت اور نفرت کرتا ہے اور ان تمام سر گرمیوں میں وہ کمال مصلحت اور دانش مندی سے کام لیتا ہے۔ اس کو مسائل کے نشیب و فراز کے پس منظر میں اس کا حل تلاش کرنا ہوتا ہے۔ اس زندگی کی پیچیدہ صورت حال پر حیرت اور شک کا سامنا بھی کرنا ہوتا ہے اور پھر اس صورت حال کے تسلی بخش حل ملنے پر ایک طرح کی حوصلہ مندی سے دوچند مسرت بھی ہوتی ہے۔ تاہم عضویاتی مجبوریوں کا حامل یہ بے چارہ انسان شک و حیرت (Doubt And Wonder)، فکر و منصوبہ بندی جیسی فطری چیزوں سے اپنا پیچھا نہیں چھڑا پاتا کیوں کہ انسانی طبائع کی یہ صورت اپنی ماہیت کے اعتبار سے بنیادی طور پر فکری ہے اور یہی رحجان فکر اسے اک ایسی جانب لے جاتا ہے جہاں بڑی سوجھ بوجھ، زیادہ علم اور ایک بہتر دانش مندی کے حصول کی ایک فطری اپچ انسان کا طرۂ امتیاز قرار پاتا ہے۔ پالسن کہتا ہے کہ "ہر قوم، ہر آدمی، بل کہ ہر اوسط آدمی کا اپنا ایک فلسفہ ہوتا ہے اور بہر حال ان میں سے ہر ہر آدمی حسبِ استطاعت اس دنیا اور اس بنی نوع انسان کے آغاز اور انجام کا ایک نہ ایک جواب ضرور رکھتا ہے۔" چناں چہ بالا تصریحات کی روشنی میں یہ معلوم ہوا کہ آدمی پیدائشی فلسفی ہے۔

بلاشبہ یہ مسلمہ حقائق ہیں کہ افراد صلاحیت، قابلیت، شخصیت، ذہانت اور استعداد میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوا کرتے ہیں۔ اس میں بھی کوئی حیرت کی بات نہیں کہ افراد فکر و استدلال میں بھی ایک دوسرے میں مختلف ہوتے ہیں۔ اکثر لوگوں میں یہ میلان اور یہ صلاحیت بہت کم ہوا کرتی ہے کہ وہ اپنی فکر کو کس طور پر منظم کرتے ہیں اور

کس انداز سے فروغ دے سکتے ہیں۔ ان کے خیالات غیر منظم، بے ترتیب اور بے تکے ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں ان افراد کے ذاتی خیالات صرف اسی وقت کسی قدر و اہمیت کے حامل بن سکتے ہیں جب کہ ذریعہ اظہار کے طور پر ان کا طبعی کردار (Physical Behavior)، ان کا چلن، ان کی تقریر و تحریر منظر عام پر نکھر آئے۔ خیالات و افکار کو دوسروں تک پہنچانے کا یہ کام بہت دشوار گزار ہے اور اس کا انحصار در حقیقت افراد کے اپنے اپنے وسائل و رسوخ پر ہوا کرتا ہے۔ مگر اس قسم کے بارسوخ اور باخبر لوگ کسی سماج میں خال خال ہوتے ہیں۔ یونان کی عظیم تہذیب نے بھی اپنے پورے فکری دور میں چھے سے زیادہ ایسے آدمی پیدا نھیں کیے جنھوں نے دوسروں کے لیے عظیم افکار کا اثاثہ چھوڑا ہے۔ یہاں تک کہ ہماری تہذیب کے قرون وسطی(Middle ages) نے بھی بجز مسلم دنیا کی اِکادُکا شخصیتوں کے کچھ اور نہ دیا۔ اور حد تو یہ ہے کہ نشاۃ الثانیہ کے بعد(Post Renaissance) کے دور نے بھی جسے قابل ذکر ترقی کا زمانہ کہا جاتا ہے جس میں سائنس و ہنر کے علم کو فروغ ملا، محض مٹھی بھر افراد ایسے پیدا کیے ہیں کہ جو نوعِ انسانی کے لیے میراث کے طور پر کچھ افکار چھوڑ سکے ہیں۔ علمی فلسفہ نہ تو کوئی تفریحی فلسفہ ہے اور نہ ہی کوئی غیر سنجیدہ موضوعِ فکر کہ جسے محض وقت گزاری کے طور پر پڑھا جائے بل کہ یہ تو اخلاقی طور پر باعزم، غیر متعصب اور ذہین و مہذب طالب علم کے لیے جو شوق علم سے سرفراز ہو، ایک بامقصد اور اعلیٰ مشغلہ زندگی ہے۔ عموماً ایک عام آدمی فلسفہ کا نام سن کر ہی لرزہ براندام ہو جاتا ہے اور اس کا خاص سبب یہ ہوتا ہے کہ اس کے سامنے غیر مفکر، یا یوں کہیے کہ تہی فکر اور نام نہاد علمائے کرام کے بہت سارے بے ڈول فلسفے ہوتے ہیں جن کا فلاسفہ کے افکار سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ دوسرے وہ بے جوڑ، بے سروپا اور بے میل ہوتے ہیں جن کو محض رعب علم یا فسطائیت کے مقاصد کے طور پر عام آدمی کے لیے گھڑ لیا جاتا ہے اور یہ رحجان کسی بھی سماج یا معاشرے کے لیے اپنے اندر مہلک و خطرناک اثرات کا ایک طوفان لیے ایک وبا کی طرح پھیلتا جاتا ہے اور قوموں کی زندگی میں یہ انداز فکر ایک نہ ایک دن مکمل زوال کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے۔

2۔ فلسفے کا معنیٰ و مفہوم

فلسفے کے لغوی معنی اشتیاقِ علم (Love for knowledge)، محبتِ دانش(Love of wisdom) یا تلاشِ صداقت(Search for truth) کے ہیں۔ انسان کے اعصابی نظام کی بناوٹ کچھ اس طور پر ہوتی ہے کہ فکری سرگرمیوں کی جانب اس کا فطری رجحان رہا ہے۔ اس کو اپنے کاموں کے لیے پروگرام اور منصوبے بنانے پڑتے ہیں۔ اس کو مسائل کے نشیب و فراز کے پس منظر میں ان مسائل کا حل تلاش کرنا ہوتا ہے۔ اس کو زندگی کی

پریشان کن صورت حال کا ہمہ وقت سامنا کرنا پڑتا ہے اور وہ ان سے نجات پانا چاہتا ہے۔ وہ اپنے سیدھے سادے تجربات ومشاہدات کو بھی غلطیوں کا شکار ہوتے دیکھتا ہے اور اشیاے محسوسہ اور ظواہر کے متغیر پہلوؤں پر نظر رکھتا ہے۔ اس میں صداقتِ کاملہ (Complete Truth) کے حصول کا ایک فطری تجسس پایا جاتا ہے۔ اور وہ کائنات کے رموز و اسرار کو کھول دینا چاہتا ہے۔ تلاش صداقت ہی فلسفے کا اولین مقصد ہے۔ حقیقت، سچائی یا صداقت کے تصورات ہر دور، ہر فرد اور ہر قوم کے جداگانہ ہوا کرتے ہیں۔ چناں چہ نتیجتاً فلسفے نے اپنی طویل تاریخ میں اس بارے میں تلاش حقیقت کی مختلف صورتیں اختیار کی ہیں۔ عقل و حکمت کے بارے میں یونانیوں کے تصوّرات ہمارے موجودہ تصورات سے بہت مختلف تھے۔ ان کے یہ تصورات نشاۃ الثانیہ کے بعد کے لوگوں کے تصورات کے مقابلے میں قیاسی زیادہ اور حکیمائی کم تھے۔ یونانی فلاسفہ کا زیادہ تر رجحان، عدم و وجود (Non-being and being) کے تنازعے کے تصفیہ کی جانب تھا۔

افلاطون نے فلسفے کی تعریف کچھ اس طرح کی ہے۔ وہ کہتا ہے:

"اشیا کی فطری ماہیت کے لازمی اور ابدی علم (Eternal Knowledge) کا نام فلسفہ ہے۔"

ارسطو کے نزدیک:

"فلسفہ وہ علم ہے کہ جس کا کام یہ دریافت کرنا ہے کہ وجود کی اصل ماہیت یا وجود بالذات (Being-in-itself) اپنی فطرت میں کیا ہے۔ نیز یہ کہ وجود کے اعراض (Attributes) یا خواص، اسی کی اپنی فطری قدر کے لحاظ سے کیا ہیں—"

قرونِ وسطیٰ میں کلیسا نے اس ضرورت کو محسوس کر لیا تھا کہ خدا اور انسان نیز اسی قسم کے دوسرے بڑے مسائل کی بے لاگ تحقیق کے لیے ایک آزاد فضا کا ہونا ضروری ہے۔ چناں چہ اہل کلیسا اور مفکرین اپنے اپنے میدان میں ان متعلقات کی دریافت میں سر جوڑ کے بیٹھ گئے اور نشاۃ الثانیہ کے فوراً بعد فلسفے نے ایک قطعی راستے کی جانب اپنا رخ موڑ لیا۔ اور وہ رخ یہ تھا کہ فلاسفہ کے لیے اب یہ ممکن نہیں رہ گیا تھا کہ وہ حقائق دنیا کی جانب سے بالکل چشم پوشی اختیار کر لیتے کیوں کہ ان کو تو بہ ہر حال حکمیاتی علم کی دولت گراں مایہ سے کارہاے نمایاں انجام دینے تھے۔ چناں چہ بہت جلد

سائنس دانوں کا ایک بڑا گروہ فلسفے کے میدان میں اتر آیا تاکہ فلسفے کو وہ کچھ دیا جا سکے جس سے نوعِ انسانی کے لیے یہ زیادہ موثر، قابلِ عمل اور مفید عام ہو سکے۔

ونڈٹ نے فلسفے کی تعریف اس طور پر کی ہے:

"فلسفہ ایک ہمہ گیر علم ہے جو دیگر مخصوص علوم کے حاصل کردہ وقوفات (Cognitions) کو ایک مستقل نظام میں منضبط کرتا ہے۔"

ہربرٹ اسپنسر فلسفے کی تعریف میں کہتا ہے:

"ادنیٰ ترین علم ایک طرح کا منتشر علم ہے۔ سائنس جزوی طور پر متحد علم ہے اور فلسفہ مکمل طور پر متحد و محیط علم ہے۔ فلسفے کی تعمیمات (Generalizations) دراصل سائنس کی وسیع تر تعلیمات کی یک جائی و ہم آہنگی کا نام ہے۔"

چوں کہ صداقت کی دریافت کا کام فلسفیانہ تحقیق کا خاص مقصد ہے، اس وجہ سے علم کے دوسرے میدانوں کے دریافت کردہ بہت سے بدیہی حقائق کو ایک فلسفی کبھی نظر انداز نہیں کر سکتا۔ علوم مختلفہ نے بہت سے حقائق کو اپنے طور پر دریافت کیا ہے۔ اب ایک فلسفی کا یہ کام ہے کہ وہ ان حقائق کو ترتیب دے کر ایک جامع اور منضبط نظام قائم کرے۔ لیکن فلسفہ محض مختلف علوم کی ترتیب و ترکیب کا ہی علم نہیں ہے بل کہ اس کا کام یہ بھی ہوتا ہے کہ اثباتی علوم کہ جو اشیا کی قدر و قیمت کے تعینات کی کوشش نہیں کرتے ہیں، ان اقدار کو انسان کی جمالیاتی تحسین، اس کی اخلاقی حوصلہ افزائیوں اور اس کے مذہبی تقاضوں کے پس منظر میں واضح کرے۔ بل کہ یہ ہمارے مشاہدات کے وہ حقائق ہیں جن سے کوئی بھی صحیح النظر فلسفہ (Sane Philosophy) صرف اس بنا پر چشم پوشی نہیں برت سکتا کہ ان اقدار کو اس طور پر برتنے میں محض قباحتیں اور زحمتیں ہیں۔ مکمل طور پر تسلی بخش فلسفہ ہر چند کہ فکر کا ایک نمونہ ہی ہوتا ہے جس کا ایک آدمی آرزومند ہوتا ہے مگر پھر بھی فلسفہ کتنا ہی مکمل کیوں نہ ہو، ایک بالکل ہی سطحی آدمی کے لیے اس میں فکر کا کوئی امکان موجود نہیں ہوا کرتا۔ اور یہ کہ فلسفہ میں جس قدر سوال پیدا ہوتے رہتے ہیں، اسی قدر اس کی جانب سے اطمینان بخش جوابات کا امکان پیدا ہوتا چلا جاتا ہے اور یوں ہی فلسفہ زندہ رہتا اور پنپتا ہے۔

اب ہم کچھ ایسی اصطلاحات کا ذکر کریں گے مثلاً: وجودیات، مابعد الطبیعات اور علمیات (Epistemology) جن کو کچھ لوگ فلسفہ کا ہی نام دیتے ہیں۔

وجودیات (Ontology) کے مطالعے کا مفہوم ہے: حقیقت کی دریافت جیسی کہ وہ ہے۔
پرامینڈائیز، سقراط، افلاطون اور ارسطو یونانی فلاسفہ ہیں اور انھوں نے وجود اور عدم میں قطعی امتیاز کیا ہے، یعنی مظہر (Phenomena) اور حقیقت (Noumena) اور فلسفے کو وجودیات کے معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی مطالعۂ حقیقت کہ جو ظواہر کی ضد ہے۔
مابعد الطبیعات کی اصطلاح کو بھی بعضوں نے مطالعۂ حقیت کے معانی میں استعمال کیا ہے یعنی حقیقت مطلقہ (Absolute Reality or reality as such) جیسی کہ وہ ہے۔
بعد از نشاۃ الثانیہ کے دور میں مسائل فطرت، تصور اور علم کے حدود کے معاملات نے فلسفیوں کے رجحان کو امکانِ علم کی جانب موڑ دیا جس کو وہ **علمیات** کا نام دیتے ہیں۔ اسے نظریۂ علم بھی کہا جاتا ہے۔
کانٹ علمیات کی تعریف میں کہتا ہے کہ:
"یہ انتقادِ علم کا علم ہے۔"
فشٹے لکھتا ہے کہ:
"یہ علم و آگہی کا علم ہے۔"
لیکن حقیقی حکمت کا راز اس بات میں ہے کہ وہ اس درجہ مکمل اور اطمینان بخش ہو کہ جو ہماری زندگی اور اس کے تجربات کو جزوی طور پر نہیں بل کہ مکمل طور پر ہمارے سامنے پیش کر سکے۔ چنانچہ وجودیات جس میں ظواہر اور حقیقی ماہیت کا علم شامل ہے، مثلاً: اشیاے مدرکہ (Things Perceived) اور اشیاے متخیلہ (Things Conceived) یعنی خدا اور نفس وغیرہ۔ نیز علمیات یعنی حدود علم، اور نظریۂ اقدار (Axiology/ Theory of Values) وغیرہ شامل ہیں۔ ان تمام علوم کے حکمی مطالعہ (Scientific Study) کا نام دراصل فلسفہ ہے۔

فلسفہ کی تعریف و توضیح میں برٹرینڈرسل کے اس اقتباس سے مزید روشنی پڑتی ہے:
"حیات اور کائنات کے تصورات کہ جنھیں ہم عرف عام میں فلسفیانہ کہتے ہیں، دراصل دو بنیادی حقائق کی پیداوار ہیں: جن میں سے ایک تو ہمیں مذہبی اور اخلاقی تصورت کے ورثہ کے طور پر ملتے ہیں، اور دوسرے ایک طرح کی حکیمانہ تحقیق کے نتیجے میں ہمیں حاصل ہوتے ہیں۔ حکیمانہ تحقیق

سے مراد اس کے وسیع تر معنی ہیں۔ منفرد فلاسفہ ان بنیادی حقائق اور عناصر کے تناسب کے بارے میں بڑی حد تک اختلاف رکھتے ہیں، یعنی ایک ایسا تناسب جس میں کہ یہ ہر دو حقائق اپنے اپنے طور پر اپنا ایک نظام بناتے ہیں۔ لیکن نظام کوئی سا بھی تشکیل پا جائے، ان ہر دو حقائق کی موجودگی کسی نہ کسی حیثیت، کسی نہ کسی تناسب میں لازمی ہے۔ کیوں کہ یہی "قدر مشترک" فلسفے کا ایک مزاج بناتی ہے۔"

3۔ فلسفے کا وسیع تر مفہوم

رسل کے یہ قول: "فلسفہ ایک ایسا لفظ ہے کہ جو کبھی اپنے وسیع تر معنی میں تو کبھی اپنے محدود معنی میں استعمال ہوتا ہے لیکن میں اس کو بہت ہی وسیع مفہوم میں لیتا ہوں۔ --- لفظ فلسفہ، جہاں تک کہ میں اس کا مفہوم سمجھ سکا ہوں، یہ ہے کہ یہ دینیات اور سائنس کے بین بین کوئی شے ہے، مثلاً دینیات کہ جہاں معاملات قیاسات پر مبنی ہوتے ہیں اور یہ کہ جہاں تا حال کسی مسئلے کا کوئی حتمی علم غیر یقینی ہے۔ لیکن مثلاً سائنس کہ جو انسانی ذہن یا انسانی عقل کے لیے زیادہ قابل قبول ہے، بر عکس کسی اقتدار محض کی مروجہ روایات و تاویلات کے، مثلاً کلیسا کی بالادستی وغیرہ — چنانچہ تمام قطعی علم کہ جس پر میں مصر ہوں، علاوہ سائنس کے کچھ اور نہیں۔ مگر دینیات اور سائنس کے درمیان ایک "علاقۂ متارکہ" (No man's land) ہے جس پر ہر دو جوانب سے یلغار کا ہر وقت امکان ہوتا ہے۔ اور وہ "علاقۂ متارکہ" دراصل فلسفہ ہے۔ متجسس اذہان میں پیدا ہونے والے ایسے بہت سارے سوال جو بڑے دل چسپ ہیں مگر وہ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب سائنس نہیں دے سکتی۔ اور دینیات کہ جس نے گذشتہ صدیوں میں ایسے سوالات کے جوابات دیے ہیں اور جنھیں قابل بھروسا بھی سمجھا جاتا رہا ہے، اب یہ جوابات کچھ اتنے معقول نہیں معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اس طرح کے دل چسپ سوالات کے جوابات سائنس اور دینیات دونوں ہی کے لیے ایک مدت سے مسئلہ بنے رہے ہیں اور فلسفہ ان ہی سوالات کے غور و فکر کا نام ہے۔"

4۔ کائنات کے بنیادی سوالات اور فلسفہ

وہ سوالات جو فلسفے کا موضوع ہیں، انھیں بیان کرتے ہوئے رسل نے لکھا ہے:

"اس قسم کے سوالات ۔۔ مثلاً یہ کہ کیا دنیا "نفس" اور "مادہ" ان دو عناصر میں تقسیم ہے؟ اگر ایسا

ہے تو پھر نفس کیا چیز ہے؟ مادہ کیا ہے؟ کیا نفس مادہ کا محتاج ہے یا یہ کہ اس کے اپنے آزادانہ اختیارات یا صلاحیتیں ہیں؟ کیا دنیا میں کوئی وحدت اور غایت ہے؟ کیا یہ کسی منزل کی جانب آگے بڑھ رہی ہے؟ کیا فطرت کے واقعی کچھ قوانین ہیں؟ یا ہم ان قوانین پر محض یونہی ضبط و تنظیم کی ایک جبلی عادت و انسیت کی بنا پر صرف ایک اعتقاد سا رکھتے ہیں؟ کیا انسان ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ ایک ہیئت دان کو نظر آتا ہے، یعنی یہ کہ وہ کاربن اور پانی کے لوندے کا ایک ننھا سا ڈھیر ہے جو اس غیر اہم اور چھوٹے سے سیارے پر نحیف وزاری کی حالت میں رینگتا پھر رہا ہے؟ یا پھر کیا وہ ایسا ہے کہ جیسا وہ ہیملٹ کو نظر آتا ہے؟ یا پھر وہ بہ یک وقت دونوں صورت حال کی ایک مثال ہے؟ کیسا ایسا کوئی طرزِ زندگی ہے جسے شریفانہ و اعلیٰ کہا جا سکے۔۔ یا پھر کمینگی کی حد تک بُرا کہا جا سکے؟ یا پھر تمام تر طریق ہائے زندگی محض بے نتیجہ اور لاحاصل ہیں؟ اور اگر کوئی ایسا طرزِ حیات ہے کہ جسے ہم اعلیٰ و ارفع کہہ سکیں تو پھر اس میں وہ کیا "شے" ہے جسے "اچھا اور اعلیٰ" کہا جاتا ہے؟ اور پھر اس خوبی یا اچھائی یا خیر کو ہم کس طور پر حاصل کر سکتے ہیں؟ کیا یہ "خیر اعلیٰ" یا "نیکیِ محض" کسی قدر و منزلت کے مستحق ہیں اور اگر ایسا ہے تو کیا یہ دائم الوجود ہیں۔ اور پھر ایسی صورت میں کہ جب یہ کائنات بڑی بے دردی کے ساتھ اپنے زوال و فنا کی طرف بے تحاشا بھاگتی جا رہی ہے۔۔ پھر بھی کیا یہ "خیرِ اعلیٰ" (Supreme Good) قابل جستجو اور لائق تحصیل ناگزیر طور پر ہے؟ کیا یہاں "عقل" جیسی بھی کوئی چیز ہے؟ یا پھر یہ صرف اس طرح پر ہے کہ یہ ذہن انسان کی محض خیال آرائیوں کی احمقانہ مگر ایک خوب صورت و نازک ترین مثال ہے کہ وہ (انسان) عقل مند بھی ہے؟ غرضیکہ یہ یا اس قسم کے اور بہت سے سوالات کے جوابات تجربہ گاہوں میں نہیں مل سکتے بل کہ ان کے قطعی جوابات کی توقع مذہبیات یا دینیات سے کی جاتی رہی ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی ان جوابات کی قطعیت جدید ذہن کو متشکک اور مذبذب بناتی رہی ہے۔ الغرض اس قسم کے تمام سوالات کا غائر مطالعہ فلسفے کا منشا و مقصود ہے۔ خواہ ان کے جوابات دینا فلسفے کے لیے ممکن ہو، یا نہ ہو۔"

انسان کثرت میں ایک وحدت ہے۔ جسمانی ساخت کے اعتبار سے وہ ایک پیچ در پیچ کل ہے جو بے شمار خلیوں، مختلف قسم کی ریشہ دار نسوں یا رگوں، آلاتِ حس، پٹھوں اور ہڈیوں سے مرکب ہے اور اس کے اندر یہ تمام ہی

چیزیں کچھ ایسی ہم آہنگی کے ساتھ مصروفِ عمل ہیں، گویا ان سب کو کسی ایک ہی منزل کی تلاش ہے۔انسان اپنے گردونواح میں زندگی گزارتے ہوئے ردِعمل کے طور پر مختلف قسم کی سرگرمیوں کو انجام دیتا رہتا ہے۔وہ نفرت، محبت، خواہش، ارادہ، تصور اور منصوبہ بندی کرنے میں ہر وقت مصروف عمل ہے۔اس کے ان اعمال کی پشت پر جو محرکات کار فرما ہیں، ان میں حیاتیاتی محرکات، سماجی رجحانات، اخلاقی احساسات، جمالیاتی حیات اور رومانی تقاضے خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مختلف چیزیں اس میں مختلف ہیجانات پیدا کرتی ہیں اور وہ ان ہیجانات کے ردِعمل کے طور پر اپنی ذہانت اور اپنے خوارق عادات کے مطابق کام کرتا ہے۔ غرضیکہ انسان کے اعمال کا گہوارہ بہ ہر طور بوقلمونی اور گوناگونیوں سے پُر ہے۔

تاریخ فلسفہ کے غائر مطالعہ سے یہ صاف پتہ چلتا ہے کہ مختلف اشیا، مختلف مفکروں کی فکر میں تحریک پیدا کرتی رہی ہیں۔ کچھ مفکرین کے لیے ''حیرت و استعجاب'' محرک بنتے رہے ہیں، کچھ کے لیے شواہد کائنات کے تضادات و تغیرات محرک بنے ہیں، کچھ کے لیے زندگی کی الجھنیں و پریشانیاں محرک حقیقی ثابت ہوئیں، تو کچھ کی فکر کا محرک "شک" بنا ہے۔

5۔ فلسفے کا بنیادی محرک

یونانی فلاسفہ کے لیے حیرت واستعجاب، فکر کے محرک بنے ہیں۔ فلسفہ کا آغاز طالیس ملطی (Thales of Miletus) سے ہوتا ہے جس نے حکیمانہ بنیادوں پر قیاسات کا ایک نظام تشکیل دیا۔ کائنات کی بے کراں وسعت اور پراسراریت نے اس کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا۔ اس نے کائنات کے مبدا کے طور پر پانی کے عنصر کو حقیقی تسلیم کیا۔

یونان کے فلاسفۂ متاخرین نے اپنے ذہنی تجسس کی تسکین کے لیے فلسفیانہ قیاسات کو اپنی فکر کی بنیاد بنایا۔ یونانیوں کے نزدیک حیات، موجودہ نظریۂ حیات کے مقابلے میں زیادہ سادہ تھی۔ ان کی نظر میں مسائل کائنات، تضادات اور متخالفات کا شکار نہیں تھے۔ غیر محدود کائنات کی جانب ان کا ردِعمل زیادہ تر بنیادی طور پر جذباتی تھا، نہ کہ یہ عملی اور معقولی تھا۔ یہاں تک کہ افلاطون نے بھی فلسفہ کے دائرہ کار کو حیرت پر منطبق کیا تھا۔ ایک جگہ وہ اپنی مشہور زمانہ تصنیف تھیا ٹیٹس (Theaetetus) میں لکھتا ہے کہ حیرت کا جذبہ کسی بھی فلسفے کے لیے بڑی اہمیت کا حامل ہے کیوں کہ فلسفیانہ تفکر کے لیے اس کے علاوہ کوئی اور دوسرا نقطہ آغاز موجود نہیں۔ ارسطو اپنی تصنیف مابعد الطبیعیات میں لکھتا ہے کہ وہ آج کا انسان ہو یا قبل از تاریخ کا انسان دونوں نے فلسفیانہ فکر کرنا حیرت سے سیکھا ہے۔

یورپ کے نشاۃ الثانیہ کا دور انسانی نقطۂ نظر میں بڑی تبدیلی لایا۔علوم نے فروغ پایا۔انسانی تصورات کو قبولیت عام حاصل ہوئی۔سائنسوں کا اشتراک انسانی فکر میں اس قدر نمایاں تبدیلی لایا کہ مذہب اور سائنس کے مابین ایک متنازعہ صورت حال پیدا ہوگئی۔بیکن نے حتمی صداقتوں کے یقینی نفاذ کے لیے استقرائی طریقۂ فکر(Inductive Method)ڈھونڈ لیااور لوگوں کے درمیان سے استخراجی طریقۂ فکر(Deductive Method)کا اعتقاد کم زور پڑ گیا۔بیکن نے کلیسا اور مذہب کے مختلف مفروضات اور اعتقادات پر زبردست نکتہ چینی کی اور بالآخر انسانی ذہن کو شک میں مبتلا کر دیا۔ڈیکارٹ نے اپنے فلسفیانہ قیاسات کی تشکیل نو کے لیے ہر ہر شے کو شک کی نگاہ سے دیکھا تاکہ اس طریقۂ کار کے ذریعہ حقیقت واقعیہ تک پہنچا جا سکے۔گویا اس کے فلسفہ کا نقطۂ آغاز بھی شک ہی ٹھہرا۔چناں چہ تشکک اور استفسار لاک، برکلے اور ہیوم کے فلسفے کی بھی ممتاز خصوصیات ہیں۔

6۔مظہر اور حقیقت میں بین تفریق کا مسئلہ

ہم اپنے عام مشاہدے کی سطح پر ہی مظہر و حقیقت کی تفریق سے روشناس ہونے لگتے ہیں، مثلاً ہماری یہ زمین ہمیں قطعی ساکن نظر آتی ہے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ متحرک ہے۔مادہ کا ایک لوندا ہم کو ہمیشہ ایک ہی سا اور مستقل نظر آتا ہے، جب کہ اس کے مختلف عناصر جن سے کہ یہ لوندا مرکب ہوتا ہے، ہمہ وقت تغیر پذیر رہتے ہیں۔ہم محسوس کرتے ہیں، ارادہ کرتے ہیں اور سوچتے ہیں لیکن ان مشاہدات کے اصل محرک کا ہمیں کچھ پتا نہیں چلتا۔یونانیوں نے بھی عدم اور وجود کے مسئلے کو سنجیدگی سے اپنا موضوع بحث بنایا تھا۔ہیگل، بریڈلے، بوزانکے اور کارل مارکس کے نظام ہائے تفکر میں تضادات اور تخالفات کے نمایاں تر مباحث موجود ہیں۔ ٹیبلر اپنی کتاب **عناصر مابعد الطبیعیات** میں ایک جگہ لکھتا ہے اور اس کی وکالت بھی کرتا ہے کہ عام مشاہدے میں تضاد کے ظہور سے ہی مسائل فلسفہ کو سمجھا جا سکتا ہے۔اسی وجہ سے یونانی فلاسفہ نے مظاہر کے پس پشت حقیقت کی تلاش کو اپنی فکر کا مرکز بنایا تھا۔

یونانی لفظPhileosاور Sophia کے معنی اشتیاق علم کے ہیں۔کائنات کے رموز و اسرار سے یونانی حیرت میں پڑ گئے تھے اور اپنے آپ کو اس لاعلمی یا گہوارۂ جہل سے نکال لے جانے کو انھوں نے اپنا نصب العین بنالیا تھا۔وہ عقل کل اور آگہیِ صداقت کے متلاشی بن گئے تھے۔لفظ دانش یاWisdom کی بہت سی تعبیریں کی جا سکتی ہیں۔ کبھی تو ایک آدمی کو دانش ور کہا جاتا ہے، حالاں کہ حقیقتِ کلیہ یا صداقتِ مطلقہ کے بارے میں اس کا علم بڑا محدود ہوتا

ہے۔ حقیقت کے مختلف اور متغیرہ پہلوؤں کے محتاط اندازوں کے علم کو بھی دانش کا نام دیا جاتا ہے۔ مکمل طور پر اطمینان بخش علم کو بھی دانش کہا جاتا ہے۔ لیکن مکمل تسکین ذات صرف اسی وقت ممکن ہے جب کہ حتمی صداقت سے آگاہی زندگی میں ہی ہو جائے۔ افلاطونی فلسفہ اس قسم کے ادراک حقیقت کی جانب جرأت مندانہ اقدام کی کام یاب کوشش تھی۔ قدیم پیغامبروں، صوفیوں سادھو سنتوں کے بارے میں قیاس کیا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنی زندگی ہی میں اس قسم کے عرفان حقیقت کو پالیا تھا۔

اشتیاق علم کے سلسلے میں اشیا میں مکمل ہم آہنگی اور موجود تنظیمی تسلسل کا راز مخفی انسانی روح کے لیے تشویش اور بے چینی کا سبب ہمیشہ بنتا رہا ہے اور انسانی فکر کی یہ روش بھی فلسفیانہ فکر کے لیے ایک بڑا ذریعہ بنتی رہی ہے۔ اس بے کراں کائنات کی پر اسراریت کے پسِ پشت "مخفی محرک شے" کے فطری فہم نے انسان کو منطقی اور منظم طور پر تعقل کرنے یا غور و فکر کرنے کی طرف راغب کیا۔ لیکن حیرت اور اشتیاق علم صرف چند باریک بین اور زود فہم افراد کو ہی اس طور پر تفکر کرنے پر اکسا سکے۔ جب کہ کم فہم انسانوں کی ایک بڑی تعداد اپنی اپنی زندگی کے عملی تقاضوں کے پس منظر میں ہی اپنے اپنے مخصوص طریقۂ فکر سے مطمئن ہونے کی عادی ہوا کرتی ہے۔ یہ احساس کہ اس کارخانۂ عالم کے پس پشت ایک ہادی و حاکم اور ایک لا متناہی ذات یا قوت کار فرما ہے، ہمیشہ مذہبی شعور کے لیے ایک معما بنی رہی ہے اور ہر دور کے فلاسفہ اس آگہی کے متقاضی نظر آتے تھے۔

یہ درست ہے کہ فلسفے کا آغاز چھٹی صدی قبل مسیح میں حکیمانہ علم کی تحصیل کے لیے یونان قدیم سے ہوا، مگر سقراط اور افلاطون کے دور میں فلسفہ اپنے مزاج کے اعتبار سے روحانی بن گیا۔ نصرانیت کے فروغ پاتے ہی فلسفہ دینیات میں ضم ہو گیا اور گیارھویں صدی عیسوی سے لے کر چودھویں صدی تک یہ کیتھلک کلیسا کی زیر سرپرستی چلتا رہا ہے۔ بعد ازیں نشاۃ الثانیہ کے دور میں کہ جب فلسفیانہ تفکر پر سائنس کا گہرا اثر پڑ رہا تھا، اس کے باوجود ایک سچی مذہبی بیداری کے احساس نے تمام تر فکری نظاموں کو کسی نہ کسی طور پر اثر انداز کر رکھا تھا۔ ڈیکارٹ، اسپنوزا، بارکلے، کانٹ، فشٹے، ہیگل، شاپنہاور، بریڈلے، بوزانکے، کروچے، جینٹیل اور رائیس جیسے صاحب علم و فضل شخصیتیں ہیں جن کا نظام تفکر بھی حقیقت مطلقہ (Absolute Reality) کی چھان بین میں تصوراتی رہا ہے۔

7۔ فلسفے کی بعض اہم تعریفات

ذیل میں معروف فلاسفہ کی چند اہم تعریفیں درج کی جاتی ہیں:

1. "اشیا کی فطری ماہیت کے لازمی اور ابدی علم کا نام فلسفہ ہے۔" (افلاطون)

مندرجہ بالا تعریف فلسفہ کی جامع تعریف نہیں ہے کیوں کہ اس میں مطالعۂ مظاہر اور اس سے متعلق دیگر مسائل مثلاً: علمیات، نظریۂ اقدار، نفسیات اور سماجیات کے بارے میں کچھ نہیں کہا گیا ہے۔

2. "فلسفہ وہ علم ہے جس کا کام یہ دریافت کرنا ہے کہ وجود کی اصل ماہیت یا وجود بالذات اپنی فطرت میں کیا ہے نیز یہ کہ وجود کے اعراض یا خواص، اسی کی اپنی قدر کے لحاظ سے کیا ہیں۔۔۔ گویا فلسفہ اصول اولیہ (First Principle) کا علم ہے۔" (ارسطو)

یہ تعریف بھی بہت ہی محدود تعریف ہے کیوں کہ اس میں مطالعۂ مظاہر کو اس کا صحیح مقام نہیں دیا گیا ہے۔اس میں شک نہیں کہ اصولِ اولیہ— مثلاً: قوانینِ علت و معلول (Causality)، قانونِ اضداد (Law of Contradictions)، قانونِ خارج الاوسط (Law of Excluded Middle) فلاسفہ کے لیے غیر معمولی اہمیت کے مسائل ہیں لیکن پھر بھی ان کا ٹھیک مطالعہ مکمل تجرید کی صورت میں نہیں کیا جا سکتا۔

3. "فلسفہ معلول سے اس کی علت اور علت سے اسی کے معلول کی دریافت کا علم ہے۔" (ہابس)
4. "فلسفہ ام العلوم ہے۔" (کامتے)
5. "فلسفہ تمام حکمیاتی علوم کا مجموعہ ہے۔" (پالسن)
6. "فلسفہ علوم مخصوصہ کے ایک مستقل کل سے دریافت کردہ علم کا احاطہ ہے۔" (ونڈٹ)
7. "فلسفہ مکمل طور پر متحد و محیط علم ہے۔ فلسفہ کی تعلیمات دراصل سائنس کی وسیع تر تعلیمات کی یجائی، یکر نگیا ور ہم آہنگی کا نام ہے۔" (اسپنسر)

علاوہ اسپنسر کے ہابس، کامتے، پالسن، ونڈٹ کی پیش کردہ فلسفہ کی مندرجہ بالا تعریفات بھی محدود ہیں کیوں کہ ان تعریفات میں بھی علمیات، نظریۂ اقدار اور مطالعۂ مظاہر کے لیے کوئی خاطر خواہ گنجایش نہیں رکھی گئی

ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک فلسفی ان صداقتوں یا حقائق کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ جن کو سائنس نے دریافت یا مستحکم کر لیا ہے، تاہم اس سے یہ نتیجہ نکال لینا بھی ہر گز درست نہیں کہ صرف سائنس ہی ہمیں وہ سب کچھ دے سکتی ہیں جو پوری انسانی حیات کو گزارنے کے لیے ہمیں درکار ہوتا ہے۔

8. "فلسفہ ادراک و تعقل کے انتقاد کا علم ہے۔" (کانٹ)

9. "فلسفہ علم کی حکمت ہے۔" (فشٹے)

گویا کانٹ اور فشٹے نے فلسفے کو علمیات کے مماثل قرار دیا ہے۔لیکن فلسفہ حقیقت و مظاہر دونوں ہی کے مطالعہ کو نظر انداز نہیں کر سکتا، لہذا فلسفے کی یہ تعریفات بھی تقریباً محدود ہیں۔

10. "فلسفہ علم کے عقلی احاطہ اور اسی کے مابعد الطبیعیاتی عقائد کا نام ہے۔" (کلپے)

11. "فلسفہ صداقتوں سے محبت اور علم ہی کی مکمل تجسیم اور اس تجسیم میں شامل تمام تر صداقتوں، اور ان ہی منظم صداقتوں کے وسیع تر نظام کا نام ہے۔" (ماروین)

12. "فلسفہ اشیا کی آفاقی توجیہ و توضیح کی کوشش اور فطرت کے ایک جامع تناظر کی جستجو کا نام ہے۔" (وئیبر)

کلپے، مارویناور وئیبر کی تعریفات کو کسی قدر جامع تعریف کہا جا سکتا ہے۔شوق حکمت اور جستجوے صداقت کو صرف اسی وقت کسی اہمیت کا حامل سمجھا جا سکتا ہے، جب کہ اشیا، وجود اور تجربات و مشاہدات کا ایک غائر مطالعہ ان ہی کے ایک جامع کلٗ کے سیاق و سباق میں کیا جا سکتا ہو۔لیکن جواہر اور حقائق کا محض جزوی مطالعہ ہمارے پورے ذہنی، اخلاقی، جمالیاتی اور روحانی وجود کے تقاضوں کو بہ تمام و کمال تسکین نہیں پہنچا سکتا۔سب سے زیادہ یہ کہ ایک فلسفی کو فطرت و مظاہر اور حدود علم کا مطالعہ کرنا ہوتا ہے تا کہ ادعائیت کے ممکنہ خدشات سے محفوظ رہا جا سکے۔جیسا کہ کیئرڈ نے اپنی کتاب Philosophy of Religion میں کہا ہے کہ کل سر چشمۂ حقیقت اور تمام تجربی شواہد انسانی میں سے کوئی بھی ایسی سے شے باقی نہیں رہ جاتی کہ جس کا مطالعہ فلسفہ کی حدود سے باہر ہو، یا یہ کہ فلسفیانہ تحقیق انھیں آگے نہ بڑھا سکتی ہو۔فلسفہ اپنے تہہ بہ تہہ گہوارہ علم میں ایک منظم، جامع اور منطقی طور پر حصول کردہ تمام میدان علم کی صداقتوں کی توجیہ و توضیح کی ایک کوشش کا نام ہے جو حیات و کائنات کو ایک عظیم کل کی حیثیت میں منضبط کرتا اور پرکھتا ہو اور وہ میدان علم مظہریت، حقیقت، علمیت اور اقداریت جیسے علوم کا ایک محیط کل ہے۔

8۔ فلسفہ کے حدوداور وسعت

فلسفے کے حدود کا مفہوم یہ ہے کہ وہ سارے موضوع و مباحث کہ جو فلسفے میں شامل ہوں اور فلسفہ ان پر سیر حاصل روشنی ڈالتا ہو۔ فلسفے کے لغوی معنی اشتیاقِ علم و حکمت یا جستجوے صداقت کے ہیں۔ اشتیاقِ علم و حکمت اور جستجوے صداقت کو صرف اسی وقت کسی اہمیت کا حامل سمجھا جا سکتا ہے جب کہ اشیا، موجودات اور شواہد انسانی کا ایک غائر مطالعہ، ان ہی کے اپنے ایک جامع کل کے سیاق و سباق میں کیا جا سکے۔ لیکن ان جواہر و حقائق کا محض جزوی مطالعہ ہمارے پورے ذہنی، اخلاقی، جمالیاتی اور روحانی وجود کے تقاضوں کو بہ تمام و کمال تسکین نہیں پہنچا سکتا جیسا کہ کیئرڈ کا کہنا ہے کہ کل سرچشمۂ حقیقت اور تمام تجربی مظاہر انسانی میں سے کوئی بھی شے ایسی باقی نہیں رہ جاتی جس کا مطالعہ فلسفے کی حدود سے باہر ہو، یا یہ کہ فلسفیانہ تحقیق انھیں آگے نہ بڑھا سکتی ہو۔ تاہم فلسفے کی طویل تاریخ کے مختلف ادوار میں اس کے مختلف معنی کا تعین کیا جاتا رہا ہے۔

یونانیوں نے اسکے معنی تنظیم و ترتیب کے لیے ہیں، جہاں اشیا کی بنیادی ماہیت اور اس کا ابدی علم فلسفہ کا مقصود ٹھہرتا ہے، یعنی یہ کہ اشیاے حقیقی یا **اشیاء کماھی** (اشیا جیسی کہ وہ ہمیں اپنے حواس سے نظر آتی ہیں) کی اصطلاحات مروج ہیں۔

قرونِ وسطیٰ میں فلسفیانہ تفکر کی اس صورت حال میں کوئی اضافہ نہیں ہوا، مگر نشاتِ ثانیہ کے علوم نے فلاسفہ کے نقطۂ نظر میں تبدیلی پیدا کیا اور اس کی کوششیں جاری رہیں کہ فلسفے کو کس طور پر زیادہ سے زیادہ عملی اور بنی نوع انسان کے لیے مفید عام بنایا جا سکتا ہے۔ مظاہر فطرت کا مطالعہ ان کی حقیقت مطلقہ کے پس منظر میں کیا جانا، ایک سنجیدہ سوال بن گیا۔ چناں چہ مختلف علوم کے مابین باہمی مفاہمت اور ہم آہنگی کے فقدان کو شدت سے محسوس کیا گیا اور مفکرین کا ایک طبقہ جس میں ہابس، کامتے، ونڈٹ اور اسپنسر قابل ذکر ہیں، ان فلاسفہ نے سائنسوں کی وسیع تر تعمیمات میں ہم آہنگی اور تلخیص کی سعی کی تا کہ فلسفے کو ایک محیط علم کا درجہ دیا جا سکے۔ غرضیکہ انھوں نے ماورائیت یا حقیقت مطلقہ کے بجاے مظہریت کو ایک نمایاں مقام عطا کیا۔

انسانی ذہن کے جذبۂ تحقیق و تسخیر اور تشکیک و تفسیر کے نتیجہ کے طور پر بعد از نشاۃ الثانیہ کی مظہریت وجود میں آئی اور کچھ فلاسفہ نے علمیاتی مسائل کو شدت سے محسوس کیا، مثلاً: فطرت اور ظواہر، نیز حدود علم کے مسائل کی اہمیت نے فروغ پایا۔ چناں چہ علمیاتی تفکر کا یہ رحجان کانٹ اور فشٹے کی تحریروں میں اپنے اوجِ کمال تک پہنچ گیا۔

جدید فلسفے میں نظریۂ اقدار یا زندگی کی بنیادی اقدار کے مطالعہ کے رجحانات کو کافی فروغ ملتا جا رہا ہے۔ مندرجہ بالا سطور سے یہ صاف پتہ چلتا ہے کہ اب جامع فلسفیانہ تحریروں کے گہوارۂ علم میں درج ذیل متعدد موضوعات کو موضوع بحث بنایا جا سکے گا:

1. علمیات یا نظریۂ علم، فطرت و ظواہر اور حدود علم کے مباحث۔
2. ادراک کے اشکال و اقسام (زمان و مکاں) اور فہم کے مختلف مقولات یا درجہ بندیاں (مثلاً: علت و معلول، اور حقیقت کے مسائل)
3. مادہ، نفس اور حیات کے مسائل۔
4. کونیات یا تخلیق اور ارتقا کے مسائل۔
5. نظریۂ اقدار یا زندگی میں اقدار کا مسئلہ (صداقت یا منطق وغیرہ)
6. جمالیات کا مسئلہ یا فلسفۂ جمال (حسن و قبح کے مسائل)
7. اخلاقیات کا مسئلہ یا فلسفۂ اخلاق (خیر و شر، خوب و زشت کے مسائل)
8. وجودِ خدا کا مسئلہ یا وجودِ مطلق اور اس کا کائنات سے تعلق۔

غرضیکہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفہ محض علم کا خلاصہ نہیں بل کہ یہ بنیادی طور پر تنقیدی ہے اور اپنے مزاج اور رجحان کے اعتبار سے ترکیبی ہے۔

9۔ فلاسفہ سے متعلق عمومی تاثرات

گو کہ بنیادی طور پر شوق علم و حکمت اور جستجوے صداقت ہی ہر دور کے فلاسفہ کے تفکر کے لیے محرک بنتے رہے ہیں اور انھیں ہر دو طرح پر فلسفے کی خدمات کے نتیجہ میں قبولیت عام حاصل ہوئی ہے۔ تاریخ اقوام عالم کے بیمانہ ادوار میں اکثر فلاسفہ کی محققانہ کاوشوں پر اظہارِ ناراضی اور لعن طعن کی گئی ہے اور یہاں تک کہ انھیں ان کی خدمات کے صلے میں سزائیں تک بھگتنی پڑی ہیں، جب کہ کچھ کو قومی ہیرو کے طور پر سرفراز و سربلند بھی کیا گیا ہے۔

عام حالات میں کسی فلسفی کی بابت لوگوں کی راے میں قطعی کوئی رچاو یا لگاو نہیں پایا جاتا کیوں کہ اس کے بارے میں عام خیال یہ ہوتا ہے کہ جیسے وہ کوئی عجیب الخلقت مخلوق ہے جس میں نہ تو کہیں لباس کی کوئی خوش وضعی پائی

جاتی ہے اور نہ ہی اس کے مزاج میں نفاست و لطافت نام کی کوئی چیز ہوا کرتی ہے، جو دنیوی امور سے بالکل بے نیاز، ایک مجنونانہ طریق پر بالکل بنجر و خشک احاطۂ فکر میں نئے نئے خیالات کی حاضر باشیوں کا منتظر اپنی ہی ایک لگن میں گم رہتا ہے۔ ایک عام آدمی کہ جو ہمہ وقت زندگی کی سیاسی اور اقتصادی دوڑ میں مصروف عمل ہوتا ہے، عموماً فلسفیوں سے بے زاری اور نفرت کا اظہار کرتا نظر آتا ہے کیوں کہ اس کا خیال ہے کہ فلسفی بلاوجہ کسی بھی سیدھی سادی بات کو الجھاوے میں ڈال دیتا ہے۔ یہاں تک کہ خود فلاسفہ بھی ایک دوسرے سے بنیادی اختلافات رکھتے ہیں اور ایک عام آدمی کی الجھنوں کو مزید اُلجھا کے رکھ دیتے ہیں جب کہ وہ اپنی الجھن کے آسان ترین حل کے متمنی ہوا کرتے ہیں۔

10۔ فلسفے پر بعض اعتراضات

عموماً مندرجہ ذیل اعتراضات فلسفہ کے مطالعہ کے سلسلے میں کیے جاتے رہے ہیں:

10.1۔ مذہبی عقائد میں تشکیک

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فلسفہ راسخ قسم کے عقائد تک تباہ و برباد کر دیتا ہے، اور یہ درست بھی ہے کیوں کہ مذہب کے ادعائی فیصلوں پر بھی آزاد خیال فلسفیوں نے نکتہ چینی کی ہے۔ لیکن بسا اوقات یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ فلاسفہ نے مذہبی عقائد کے لیے بھی مدلل بنیادیں فراہم کی ہیں بل کہ حقیقتاً فلسفے نے تو مذہبی عقائد کو اور زیادہ مستحکم بنایا ہے۔

10.2۔ عدم ضرورت

چوں کہ ہماری مروجہ سائنسیں ہماری روزمرہ کی زندگی کے عملی مقاصد کے لیے ایک قابل بھروسہ علم اور مواد ہمیں مہیا کر دیتی ہیں، اس لیے از قسم "مافوق سائنس" کسی علم کی قطعی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ چوں کہ ہر سائنس کا اپنا ایک نقطۂ نظر ہوتا ہے جو صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، ایسی صورت میں سائنس کی تحقیق کے حدود متعین ہیں۔ چناں چہ یہ انتخابی کردار جو کہ کسی علم کی ترقی کے لیے ایک لازمی جزو ہوتا ہے، اپنے ساتھ کچھ اندیشے بھی ضرور رکھتا ہے اور وہ یہ کہ ہر سائنس اپنا ایک مخصوص اور جداگانہ نتیجہ برآمد کرتی ہے، اس لیے اس بات کا قوی امکان ہوتا ہے کہ ایک علم کا دوسرے علم کے ساتھ معاندانہ رویہ ہو۔ لہٰذا علوم کے اخذ کردہ نتائج کو جو ایک دوسرے سے مختلف بھی ہو سکتے ہیں، بغیر کسی تنقیدی مطالعہ کے ایک حکم آخر کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ (کننگھم)

10.3۔ناممکن مقصود

حقیقتِ مطالقہ کا علم جو فلسفہ کا اصل مقصود ہے، خود یہی مقصودِ اصلی ناممکن قرار پا گیا ہے۔مابعد الطبیعاتی علم کے امکان سے منکر ہو جانا بجائے خود ایک جداگانہ موضوع بحث ہے جس کے لیے مدلل مواد کی ضرورت ہے۔اور ایسے استدلالی مواد کو زیرِ بحث لا کر پھر کسی نتیجہ پر پہنچنا بجائے خود ایک دوسرا فلسفہ ہے۔

10.4۔ابہام اور روکھا پن

فلسفہ میں ابہام اور غلط فہمیاں اور خود اس موضوع کا روکھا پن بجائے خود اس کی قدر منزلت کے خلاف ایک یقینی ثبوت ہے۔وہی مسائل، وہی تنازعات اور پھر وہی قطعی ناکامی دراصل فلسفہ کی کرداری نوعیت کی غمازی کرتے ہیں۔یہ ہر گز کوئی حقیقت نہیں ہے کہ مسائل جن سے کہ فلسفہ بحث کرتا ہے، ان میں تبدیلی نہیں آتی ہے کیوں کہ اگر ہم اس بات کے معترف ہیں کہ انسانی مزاج اور طبائع یا اس کی فطرت میں تبدیلی اور ترقی ہوئی ہے تو پھر ہمیں یہ بھی مان لینا چاہیے کہ فلسفے کا بھی ارتقا ہوا ہے اور حقیقت تو یہ ہے کہ فلسفے کی بقا اور ترقی کا راز بھی اسی ایک بات میں ہے کہ اس کا ارتقا دراصل مسائل کے حل تلاش کر لینے میں نہیں ہے۔بل کہ آئے دن انسانی تفکر میں ایک نیا مسئلہ کھڑا کر دینے میں ہے۔

10.5۔منطقی اثباتیت پسندوں کی تنقید

عہد حاضر کے فلسفیانہ تفکر میں منطقی اثباتیت پسند (Logical Positivist) فلاسفہ مثلاً کارنپ (Carnap)، ایئر (Ayer)، مورس نے مابعد الطبیعات کے خلاف باقاعدہ ایک بحث چھیڑ دی ہے۔منطقی اثباتی فلاسفہ مندرجہ ذیل مفروضوں پر اصرار کرتے ہیں:

1) تمام علم قطعی طور پر حسی تجربہ پر منحصر ہوتا ہے۔

2) لسانیات یا زبان کے منطقی تجزیے سے یہ عیاں ہو گیا ہے کہ در حقیقت تجربہ ہی تمام قضیوں یا جملوں کی بنیاد ہے، یا یہ کہ ہر قضیے یا جملے کی تصدیق تجربہ سے ہوتی ہے۔

3) کسی جملے کے ٹھیک ٹھیک معنی کا تعین ہی اس کی تصدیق کا رہنما اصول ہے۔

منطقی اثباتیوں کے قول کے مطابق مافوق یا مابعد الطبیعات کا بنیادی دعویٰ ہے کہ ایک مقتدرِ اعلیٰ مظہری حقیقت ہے جس کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ تجربی ظواہر کے پسِ پشت جو حقیقت کار فرما ہے، وہ کیا ہے؟اب چوں کہ مابعد

الطبیعاتی دعاوی تجربی شے یا ذاتوں سے بحث نہیں کرتے، اس لیے مابعد الطبیعات سے حاصل کردہ صداقتوں اور تکذیب کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔ چناں چہ ایسی صورت میں یہ صداقتیں بے معنی اور لاحاصل ہیں اور ان پر فکر کرنا تضیع اوقات ہے۔ ان فلاسفہ کی رائے میں فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ حکمیاتی قضیوں کا تجزیہ کرے۔ منطقی اثباتی حدود تفکر کا تعین کر کے، ابہامات کی عقدہ کشائی اور کاذب مسائل کی صاف صاف نشاندہی کے ذریعے دراصل فلسفے کی ایک بڑی خدمت انجام دے رہے ہیں لیکن منطقی اثباتیت پرست مابعد الطبیعات کو بالکل نظر انداز کر دینے میں حق بہ جانب نہیں ہیں کیوں کہ لاتعداد شواہد و تجربات اپنے ماحول کے پورے پس منظر اور بے کراں وسیع تر حوالوں کی روشنی میں ہی سمجھے جا سکتے ہیں، اور تب ہی ان کے کوئی معنی متعین ہو سکتے ہیں۔ مزید برآں یہ کہ معیار تصدیق بجائے خود بھی ایک قسم کی تصدیقی گنجایش کا متقاضی ہوا کرتا ہے، اور یہ صورتِ حال ایک طرح پر ایک لامتناہی بازگشت یا مراجعت کے سوا کچھ نہیں رہ جاتی۔

11۔ فلسفے کے عملی افادیت اور اعتراضات کا جواب

ہر چند کہ تلاش صداقت فلاسفہ کا بنیادی مقصد رہا ہے، پھر بھی آفاقی کلیات کی آگہی کی کوئی مکمل فہرست مرتب کرنے میں وہ آج تک کامیاب نہیں ہو سکے ہیں۔ ایک عام آدمی فلسفیانہ قیاس آرائیوں کو جو سماجی ٹھیکے داروں اور نقادوں کی اس کوشش سے کہ سیدھی سادی بات کو الجھاو میں ڈال دیا جائے، وجود میں آتی ہیں، ایک لاحاصل اور فضول کاوش سے زیادہ نہیں جانتا۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا، فلسفے پر جو اعتراضات وقتاً فوقتاً کیے جاتے رہے ہیں، وہ کچھ یوں ہیں:

1- فلسفہ راسخ عقائد تک کو مجروح کر دیتا ہے۔
2- سائنس کے حاصل کردہ حقائق ہماری زندگی کے عملی مقاصد کے لیے بہت کافی ہیں۔ اس لیے فلسفیانہ تفکر کی کوشش محض وقت کا زیاں ہے۔
3- حقیقتِ مطلقہ کا علم محض محال ہے۔
4- فلاسفہ نے اب تک وجودِ کائنات اور غایاتِ زندگی کے بارے میں کوئی مستند اور قطعی حل پیش نہیں کیا ہے۔

مگر حقیقت تو یہ ہے کہ فلسفے پر تمام ہی اعتراضات، فلسفے کی ماہیت کے بارے میں غلط تصورات اور غلط فہمیوں کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ فلسفہ لازمی طور پر یقینی اور غیر یقینی اصولوں اور ذاتوں کے وجود کے لسانی تنازع کا نام نہیں بل کہ یہ تو

بنیادی طور پر کائنات وحیات کو بہ حیثیت ایک کل کے دیکھنے کی انتھک کوشش اور اسی کی توجیہ وتوصیف کا نام ہے۔

ایچ۔تھیاریو (H. Thoreaw) جو امریکہ کا ایک ماورائیت پرست (Transcendentalist) فلسفی گزرا ہے، ایک جگہ لکھتا ہے کہ فلسفی ہونا محض اسی بات پر موقوف نہیں کہ وہ لطیف اور دقیق افکار کو جنم دیتا ہو، یا یہ کہ اس کا اپنا ایک مکتبِ فکر ہو بل کہ یہ کہ اس کا تمام طرزِ زندگی اس کی فکر کا غماز ہو۔یعنی یہ کہ ایک سیدھا سادہ طرزِ حیات، آزاد منشی، اولوالعزمی اور مکمل اعتماد اس کے مزاج کا خاصا ہوں۔

فلسفہ زندگی کے عملی مسائل سے ہرگز بے بہرہ نہیں ہے۔ارتقا کے ہر میدان میں ایک خاص مرحلے پر مخصوص مکتبی مباحث اس وقت کی قطعی ضرورت بن جاتے ہیں اور اگر اس قسم کے مباحث دوسرے علوم وفنون کے کسی میدان میں نکتہ چینیوں کا سبب نہیں بنتے تو پھر فلسفے کی فنی مباحث میں بھی اس طرح کے اعتراضات کا کوئی جواز موجود نہیں۔دورِ حاضر میں فلسفہ کچھ زیادہ ہی عملی بن چکا ہے اور اب تو اہم سماجی، قومی اور بین الاقوامی مسائل نظریاتی فلاسفہ کی توجہ کا مرکز بنے ہوئے ہیں۔

1 فلسفے کا مطالعہ سرچشمۂ علم کی دریافت میں ایک ترکیبی کردار ادا کر رہا ہے۔علوم کی مختلف شاخوں نے اپنے اپنے میدان میں کچھ صداقتوں کی دریافت کی ہے اور فلسفہ ان کے مابین ایک باہمی تعلق اور ان کے مجموعی سیاق کے پس منظر میں مفاہمت ومماثلت پیدا کرتا ہے۔

2 فلسفہ مختلف مسائل کے اپنے مخصوص ومتناسب پس منظر میں رہتے ہوئے ان کے دیانتدارانہ تجزیے کے لیے آدمی میں ایک گہری سوجھ بوجھ، مدبرانہ فہم اور معاملہ فہمی پیدا کرتا ہے۔

3 فلسفے کا مطالعہ انسان کو روشن خیال، متحمل مزاج اور معقولی بناتا ہے۔فلسفے کا طالبِ علم مختلف نظریات اور دعووں میں موجود مغالطوں اور غلط فہمیوں کو سمجھ سکتا ہے اور ان میں اصلاحات کی بیش قیمت تجاویز دے سکتا ہے۔

4 عصرِ حاضر میں علم ہیئت یا نیوکلیر سائنس کے جدید ترین ارتقا کے دوران میں حصولِ قوت کے مجنونانہ رجحان کے پیشِ نظر اس جنون کو ایک سنجیدہ رخ دینے کے لیے فلسفہ وقت کی ایک اہم ضرورت بنتا جا رہا ہے۔

افراد اور اقوام کو باہم زندہ رہنے کے اصولوں کو سیکھنا چاہیے تاکہ دنیا کی آبادی کو اس جنگی جنون اور اس کی تباہ کاریوں سے مکمل طور پر بچایا جاسکے۔گذشتہ زمانوں میں فلسفے نے انسانیت کو بہیمانہ استحصال سے محفوظ کر رکھا تھا اور اس کا

قوی امکان ہے کہ یہ آج بھی بنی نوع انسان کو ایسی تباہی سے بچانے میں ناکام نہیں رہے گا۔ برٹرینڈ رسل ایک جگہ فلسفہ کی قدر و منزلت کے بارے میں اپنے مباحث کا تتمہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"فلسفہ کا مطالعہ اس طور پر کیا جانا کہ یہ ہمیں حتمی جوابات ان سوالات کے دے سکے گا جنھیں یہ خود ہی پیدا بھی کرتا ہے، غلط ہے۔ اس لیے کہ اصولی طور پر کوئی جواب ایسا نہیں دیا جا سکتا جسے حتمی طور پر ٹھیک اور واقعی کہا جا سکے کیوں کہ یہ جواب و سوال تو محض اسی لیے ہوا کرتے ہیں کہ یہی سوالات تو ہمارے ان تصورات کو کہ کیا کچھ ممکنات میں سے ہے، فروغ دیتے ہیں، ہمارے ذہنی تخیل کو جِلا بخشتے ہیں، اور یہ بھی کہ یہ ہمارے پوچ اعتقادات کا خاتمہ کرتے ہیں جنھوں نے ہمارے ذہنوں کو مقفل کر رکھا ہے اور ہم پر تفکر کے دروازے بند کر دیے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود جہاں کائنات کی بے کراں حدود پھیلتی جا رہی ہیں، فلسفہ ان وسعتوں کو اپنے حیطۂ ادراک میں لے رہا ہے۔ وہیں یقیناً ہمارا ذہنی ارتقا بھی ضرور ہوتا جا رہا ہے اور آج انسانی ذہن اس قابل ہوتا جا رہا ہے کہ یہ اس پوری کائناتی فضا سے ہم آہنگ ہو جائے۔ ایک ایسی ہم آہنگی، ایک ایسی عظمت جو کل انسانیت کے لیے ایک "خیر اعلیٰ" ثابت ہو سکے۔"

(The Problems of Philosophy,p.249)

خود آزمائی

1. فلسفے کا تعارف اور معنی و مفہوم اجاگر کرتے ہوئے اس کی اہم تعریفات اور حدود و وسعت بیان کیجیے۔
2. فلسفے کا بنیادی محرک کیا ہے؟ نیز فلسفے میں مظہر اور حقیقت کے مابین تفریق کے مسئلے پر روشنی ڈالیے۔
3. فلسفے پر کون سے اعتراضات کیے جاتے ہیں؟ ان کا مفصل تجزیہ کیجیے۔
4. فلسفے کی عملی افادیت کو دلائل سے اجاگر کیجیے۔

ماخذ و مصادر/مزید مطالعہ

- **فلسفے کے بنیادی مسائل**، قاضی قیصر الاسلام، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد
- **فلسفہ کیا ہے؟** مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور
- **فلسفۂ اسلام و یونان**، صباد شتیاری، سید ہاشمی ریفرنس لائبریری، کراچی

یونٹ:2

فلسفے میں مسلمانوں کی خدمات کا جائزہ(1)

فہرست عنوانات

یونٹ کا تعارف

علم و فکر کے دیگر ابواب کے مانند فلسفہ و حکمت میں بھی اسلامی ثقافت بہت ثروت مند ہے۔ مسلمان اہل فکر نے فلسفہ کے علم میں بھی انتہائی قابل قدر اور بے مثال خدمات سرانجام دی ہیں۔ یونانی فلسفے کی روایت کم زور پڑ جانے کے بعد جب فلسفہ عمومی طور پر زوال و انحطاط کا شکار تھا تو یہ مسلمان ہی تھے جنھوں نے یونانی فلسفے کے تراجم کے ذریعے سے ایک مرتبہ پھر اس فلسفے کو دنیا کے سامنے پیش کیا—انھوں نے محض ترجمے ہی پر اکتفا نہیں کیا بل کہ اس کی شرح و تفسیر کے ساتھ ساتھ اپنی طرف سے بھی متعدد اضافے کیے اور پہلے سے موجود ساز و سامان سے ایک نئی عمارت کی تعمیر کی۔

زیرِ نظر یونٹ میں فلسفے میں مسلمانوں کی خدمات اجاگر کی جا رہی ہیں۔ اس کے لیے مشرق کے چند اہم اور ابتدائی فلاسفہ کے احوال اور فلسفیانہ افکار کا تذکرہ کیا جا رہا ہے تا کہ معلوم ہو سکے کہ انھوں نے علم فلسفہ میں کیا گراں قدر اضافے کیے۔

یونٹ کے مقاصد

اُمید ہے کہ اس یونٹ کے مطالعے سے آپ اس قابل ہو سکیں گے کہ

1- فلسفے میں مسلمانوں کی خدمات پر روشنی ڈال سکیں۔

2- ابن سینا کے حالات زندگی اور فلسفیانہ افکار پر گفت گو کر سکیں۔

3- فارابی کے احوالِ زیست اور نظریات پر بحث کر سکیں۔

4- الکندی کے نظریۂ اخلاق اور تصورِ روح و مادہ کو اجاگر کر سکیں۔

1۔ابو یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی

1.1۔حالات

ابو یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی(Alkindus)185ھ/801ءمیں پیدا ہوا اور 873/260ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کی زندگی کے بہت کم حالات معلوم ہیں، بجز اس کے کہ اس کا باپ کوفہ کا گورنر تھا اور وہ خود بغداد میں تعلیم پاتا تھا مگر یہ معلوم نہیں کہ اس نے کن اساتذہ سے تعلیم پائی۔ خلیفہ معتصم کے دربار میں اس کی بہت عزت تھی۔ عجیب بات یہ ہے کہ الکندی عربی فلسفے کا اولین معمار خود ان معدودے چند قائدین میں سے ہے جو نسلاً خالص عرب تھے۔ عالم اسلام کے حُکما اور فلاسفہ زیادہ تر نسلاً ایرانی، ترکی یا بربر تھے۔ لیکن الکندی کندا(بصرہ) کے شاہان یمن کی نسل سے تھا۔ کندی کی شہرت فلسفی ہونے کی ہے لیکن وہ دیگر فنون میں بھی مہارت رکھتا تھا، جیسے طب، ریاضی، فلکیات اور موسیقی، اور ان میں سے ہر فن پر اس نے کتابیں تصنیف کی ہیں۔

کندی مامون اور معتصم کے زمانے میں بڑی خوش حال اور آسودہ زندگی بسر کرتا رہا لیکن متوکل کے زمانے میں اس پر الحاد و زندقہ کی تہمت لگی جس کے نتیجے میں اس کی کتابیں چھین لی گئیں اور یہ گوشہ نشین ہو کر رہ گیا۔

الکندی نے ابتدا بہت کچھ ایک معتزلی کی طرح سے کی تھی اور اسے ان انتہائی مسائل سے دلچسپی تھی جن پر معتزلہ بحث کیا کرتے تھے لیکن اس نے چاہا کہ ان مسائل کی زیادہ حجت کے ساتھ جانچ پڑتال کی جائے، اس لیے ان تراجم سے کام لیا جو بہ راہ راست یونانی سے کیے گئے تھے اور اس وقت حال ہی میں شایع ہوئے تھے۔ اس طرح سے اس نے بہت زیادہ صحیح طریقہ استعمال کیا اور یوں ارسطوئی مطالعے کا راستا کھول دیا جو اس سے کہیں آگے ہے جس کا اب تک تخیل کیا گیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے شاگردوں نے اور جو لوگ ان کے بعد آئے، نئے نئے سوالات کیے اور معتزلہ کے مسائل کے حلقے تک خود کو محدود رکھنا ترک کر دیا۔ ان نئی تحقیقات میں الکندی ان کا علمی مورث ہے اور یہ بات اس کے طریقوں اور اس کے یونانی متن سے کام لینے کا نتیجہ تھی۔

اس کی حقیقی تربیت اور ساز و سامان یونانی علم تھا جس سے اس نے ارسطو کی مابعد الطبیعیات، بطلیموس کے جغرافیے کے ترجمے مرتب کرنے اور اقلیدس کے ترجمہ عربی کی نظر ثانی میں استعمال کیا۔ اس کے علاوہ اس نے ارسطو کی پوئٹیکا(Poetica) اور ہرنیوٹیکا یا التفسیر اور فرفریوس(Porphyry) کی ایساغوجی کے عربی میں خلاصے کیے اور ارسطو کے البرہان,The Anaylytidca اور(Posteriora) کی شرحیں لکھیں۔ اس کے علاوہ اس کی کئی

طبع زاد کتابیں بھی ہیں۔ بعض مورخین کے نزدیک کندی کی اڑھائی سو سے زائد کتابیں تھیں جو اکثر ناپید ہیں۔

1.2۔ نظریات

کندی کا فلسفہ اس کے اپنے ہم عصروں کی طرح فلسفۂ فطرت اور ریاضیات پر مشتمل ہے جس میں نوافلاطونی اور فیثا غورثی نظریات باہم یک جا نظر آتے ہیں۔ علم ہجا اور علم اعداد کا ایک طلسماتی انداز اس کی تحریر میں ملتا ہے، یہاں تک کہ اس نے علم طب میں مرکب ادویات کے نظریوں میں بھی ریاضی کے نقطوں سے کام لیا ہے۔

1.2.1۔ نظریۂ اخلاق

مسلم اخلاقیات کے دو پہلو ہیں:

اول یہ کہ اس کی بنیاد قرآن و حدیث پر ہے۔ جن میں ہمیں یوم قیامت پر اور اس بات پر کہ اس دن نیک اعمال کا پلہ بھاری ہوگا، اسی طرح کا ایمان نظر آتا ہے۔

دوسرا پہلو اس مفروضے پر مبنی ہے کہ قانون کے مقابلے میں انسان کو ایک ایسی ناقابل تحویل قدر حاصل ہے جس کا استخراج میزان عدل کے خالق اور مالک یعنی خدا سے ہوتا ہے۔

یونانی اخلاقی افکار عربوں تک یقیناً زبانی اور ترجموں کے ذریعے تحریروں دونوں ہی شکلوں میں پہنچے ہوں گے۔ کندی کے زمانے تک جن اخلاقی کتابوں کے ترجمے ہوئے تھے، ان کی تعداد بہت زیادہ نہیں تھی۔ اس کے باوجود کندی کی ان چند کتابوں میں جو دست بردزمانہ سے محفوظ رہ گئیں، جابہ جا یونانی اثرات کے ان مٹ نقوش مرتسم نظر آتے ہیں۔ ان اثرات سے کندی کے لیے لازمی طور پر مسئلہ پیدا ہوا کہ یونانی روایات کو ایک منطقی ڈھانچے کے اندر اسلامیات سے ہم آہنگ کیا جائے۔

کندی کا خیال یہ ہے کہ فلسفہ کا آخری مقصد اخلاق سے اس کے تعلق میں مضمر ہے۔ فلسفی کا مقصد صداقت کو معلوم کرنا بھی ہوتا ہے اور اس کے مطابق عمل کرنا بھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل کے اندر جو انسان کی اعلیٰ ترین تمنا کی حیثیت رکھتی ہے، قیاس اور عمل باہم جمع ہیں۔ لیکن اس کا لازمی مطلب علم اور نیکی کا اس طرح لازم و ملزوم ہونا نہیں ہے جو سقراط کے ہاں پایا جاتا ہے۔ حکمت کے رواقی نظریے کے سلسلے اور کندی کے طریقہ فکر میں ایک بڑا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ نیکی کی تلاش فی نفسہ کوئی مقصد نہیں بل کہ یہ تو خدا کو جاننے کی مسرت حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے جب کہ رواقیہ کے نزدیک نیکی کی تلاش ہی بذاتہ مقصد ہے۔ چناں چہ کندی کے مطابق اخلاقی علوم کا مقصد نیکی اختیار کرنے اور

بدی سے بچنے کے لیے علم حاصل کرنا ہے۔ علم محض خیر و شر میں تمیز کرنے کے ہی لیے نہیں بل کہ یہ تو روح کی اس پاکیزگی کو قائم رکھنے کے لیے بھی ضروری ہے جو خالق کے نور کو منظم کرنے اور اس طرح صحیح مسرت حاصل کرنے کا واحد ذریعہ ہے۔ ایک لحاظ سے فلسفہ اس خالق کی نقل ہے جو دانا اور منصف ہے۔ گویا خالق کی نقل کر کے ہم خود کو اس سے قریب تر لاتے ہیں۔

کندی کا یہ نظریہ کہ نیک عمل انسان کی فطری خواہش ہے، خاص دل چسپی کا حامل ہے۔ کندی کا خیال ہے کہ ذہن کی الوہی فطرت کی بنا پر انسان میں نیکی کرنے کا میلان ودیعت ہے۔ بدی اس کی فطرت سے مناسبت نہیں رکھتی، نیکی انسان کی فطرت کے عین مطابق ہے اور بدی محض ایک عارضی یا اتفاقی حادثہ ہے۔ بدی اس وقت ظہور پذیر ہوتی ہے جب جذبات عقل پر غالب آجاتے ہیں۔ جسم انسانی میں روح کے قیام کی وجہ سے جو آویزش پیدا ہوتی ہے، اس میں ہمارے احساسات کے حملوں کو روکنے میں علم ہماری مدد کرتا ہے، لہٰذا نیکی اس فعل کے نتیجے میں ظاہر ہوتی ہے جو انسانی فطرت کے مطابق ہے۔ جہاں جذبات قابو میں رہتے ہیں تا کہ انسانی فطرت اپنی روش پر قائم رہ سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ نیکی اور بدی ارادی افعال ہیں۔ اچھائی انتخاب ہے، ان دو باتوں میں کہ یا تو ہم انسان بن جائیں یا جانوروں کی طرح ہو جائیں۔

کندی جب نیکی تعریف کرتا ہے تو خود وہ عالم دیگر کا ذکر بہت کم کرتا ہے۔ سماوی فضیلتوں کی اہمیت و اقدار میں کوئی کمی کیے بغیر انسانی فضیلتیں اس کے دل و دماغ پر محیط ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ دنیوی مسرتوں کے حصول کا ذریعہ ان خارجی اسباب کو زیادہ سے زیادہ کم کر دینے میں ہے جو محض رنج و غم پیدا کرتے ہیں اور اخروی مسرتوں کے حصول کا ذریعہ خدا کو جاننے اور ان کے اعمال بجالانے میں ہے جن کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ وہ ہمیں خدا سے قریب لاتے ہیں۔

اگر کندی کے اخلاقی نظریات افلاطونی اور اسلامی ہیں تو اس کے تصور فضیلت کے اجزائے ترکیبی ارسطاطالیسی ہیں۔ ارسطو کے مطابق ''فضیلت کردار کی ایک عادت ہے، جو اعتدال و میانہ روی پر قائم رہتی ہے۔'' کندی فضیلت کی تعریف ''لائق ستایش انسانی مزاج'' کے الفاظ سے کرتا ہے اور وہ افلاطون کے چار امہات الفضائل یعنی: حکمت، شجاعت، ضبطِ نفس اور عدل کو اختیار کرتا ہے۔ پہلی تین روح کی فضیلتیں ہیں، یعنی وہ خود روح کے اندر کے مربوط افعال ہیں۔ چوتھی فضیلت ''جسم کے باہر روح کی فضیلت'' ہے جس کے بارے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ہیئت معاشری میں ایک فعلیت ہے کیوں کہ عدل کا تعلق انسان کے ان مربوط افعال سے ہے جنھیں وہ معاشرتی رشتوں کے دائروں میں

انجام دیتا ہے۔ مزید برآں جب کندی روح کے تمام عناصر کی مربوط اور باہم دیگر فعلیت کا حوالہ دیتا ہے تو وہ عدل کی جگہ اعتدال کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔

رسالة فی الحيلة لدفع الاحزان اخلاقیات سے متعلق کندی کی واحد مکمل تصنیف ہے جو ہم تک پہنچی ہے۔ اس کتاب کا موضوع حزن کی ماہیت، اس کے اسباب اور اس کے غیر ضروری غلبے کے انسداد کے طریقوں کے گرد گھومتا ہے۔

اس کتاب کے پہلا حصے میں کندی نظریات قائم کرنے کے ساتھ ساتھ حزن کے اسباب کی عام تشریح بھی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ ایک نفسیاتی کیفیت ہے جو ان اشیا کے ضایع ہونے سے پیدا ہوتی ہے جنھیں ہم دل سے عزیز رکھتے ہیں۔

کتاب کے دوسرے حصے میں کندی عملی نصیحتیں کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حزن سے بچنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے ان گذشتہ حزن انگیز واقعات کو یاد کریں جن پر آخر ان لوگوں کو صبر آگیا۔ دوسری عملی نصحیت اس اصول سے متعلق ہے کہ اصل امارت مادی اشیا کا نام نہیں، صحیح امارت روحانی دولت سے حاصل ہوتی ہے اور دراصل اسی دولت کے ضایع ہونے پر ہمیں سب سے زیادہ افسوس ہونا چاہیے۔

کندی کی ایک اور تصنیف جس میں یونانی روایات بہت نمایاں نظر آتی ہیں وہ اس کے سقراطی قطعات ادبی کا مجموعہ (**رسالة فی الفاظ سقراط**) ہے۔ کندی سقراط کی شخصیت سے متاثر ہونے والا پہلا مسلمان ہے۔ سقراط کی شخصیت اور تعلیمات کے مختلف پہلوؤں پر اس کی تصنیفات میں یونانی فلسفی کے متعلق اس کی پسندیدگی نمایاں ہے۔ سقراط کی شخصیت سے کندی کی دلچسپی کا باعث غالباً یہ ہو گا کہ دونوں ہی اپنے اپنے زمانے میں حق گوئی کی خاطر عقوبتوں کا شکار ہوئے۔ اور اسی سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے۔ اس نے سقراط کی موت پر ایک پوری کتاب کیوں لکھ دی۔

1.2.2۔ تصورِ مادہ

اپنے ایک رسالہ **جواہر خمسہ** میں کندی نے مادے کی پانچ حالتوں کے تصور پر بحث کی ہے:

1- **مادے کی تعریف** اس طرح کرتا ہے کہ مادہ وہ ہے جو دوسرے جواہر کو قبول کرتا ہے مگر خود اسے بہ طور صفت کے قبول نہیں کیا جا سکتا اور اس طرح سے اگر مادے کو لیا جائے تو دوسرے چاروں جواہر لازمی طور پر زائل ہو جاتے ہیں۔

2- **صورت دو قسم** کی ہوتی ہے: اول، وہ جو جنس کے لیے لازمی ہوتی ہے کیوں کہ یہ جنس سے علاحدہ نہیں ہو سکتی۔ دوم، وہ جو خود شے کے بیان کا کام دیتی ہے، یعنی یہ صورت وہ استعداد ہے جس سے شے بے صورت مادے سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً آگ، خشکی اور حرات کے باہم ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور اس حالت میں صورت آگ ہوتی ہے۔ بغیر صورت کے مادہ مجرد ہوتا ہے اور جب یہ صورت اختیار کر لیتا ہے تو شے بن جاتا ہے۔

3- **حرکت، یہ چھ قسم** کی ہوتی ہے۔ دو تو خود جوہر کے تغیرات ہیں: مثلاً ''پیدائش اور فنا'' یعنی تعمیر و تخریب۔ دو کمیت کے تغیرات ہیں اور وہ ''اضافہ اور کمی'' ہیں۔ ایک تغیر کیفیت کا ہوتا ہے اور ایک نقل مقام کا۔

4- **زماں،** زمانہ خود حرکت کے مشابہ ہے اور اس میں مختلف جہتیں معلوم ہوتی ہیں۔ زمانے کا علم صرف پہلے اور بعد کی نسبت سے ہوتا ہے اور اس حرکت کے مانند ہوتا ہے جو بہ خط مستقیم یک ساں رفتار سے ہو رہی ہو اور اس لیے اس کا اظہار صرف مسلسل اعداد کے ایک سلسلے کی حیثیت سے ہو سکتا ہے۔

5- **مکاں،** یہ دراصل وہ سطح ہوتی ہے جو جسم پر محیط ہوتی ہے۔ جب جسم کو ہٹا لیا جاتا ہے تو مکان کا وجود ختم نہیں ہو جاتا کیوں کہ خالی جگہ فوراً کسی اور جسم ہوا، پانی وغیرہ سے پُر ہو جاتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ کندی ان تصورات پر بالکل ابتدائی انداز میں بحث کرتا ہے مگر وہ پہلا شخص ہے جس نے عربی فکر کو اس جہت میں بدلا۔ ان تصورات کی بنا پر اس کے متاخرین میں تخلیق کے الہامی عقیدے کے متعلق ایک نئی روش پیدا ہو گئی۔

1.2.3۔ تصورِ کائنات

کندی کے خیال میں کائنات خدا کی تخلیق ہے مگر خدا اپنے تنزلات اور تعینات کی صورت میں اپنی توانائیوں اور قدرت کاملہ کو اس کائنات میں متعدد مابینی فعلیتوں کے واسطوں سے منتقل کرتا ہے۔ ہر ایک اعلیٰ وجود، ادنیٰ وجود کی علت ہوتا ہے۔ اور علت معلول پر اثر انداز ہوتی ہے لیکن اس معلول سے متاثر نہیں ہوتی۔ کائنات کے تمام وقوعات میں ایک علتی صورت حال کا ہمیشہ نفوذ رہتا ہے۔ لہٰذا علیت کا ہمارا یہی علم ہمارے لیے امکانات کا ایسا دروازہ کھول دیتا ہے کہ

ہم مستقبل کی پیش گوئی کر لیتے ہیں۔ مثال کے طور پر اجرامِ سماویہ کے محل وقوع کے پس منظر میں کسی ایک ہی منفرد موجود شے، جس کے بارے میں ہمیں ٹھیک ٹھیک علم ہو جائے، اس شے میں ہم ایک آئینہ کی مانند ساری کائنات کی پوری خاکا بندی کا تماشا دیکھ سکتے ہیں۔

1.2.4۔ تصورِ روح اور عقل

کندی کے نزدیک استعدادوں میں عقل کے چار مدارج ہیں جن میں سے تین مدارج تو عملاً اور لازماً روح انسانی میں موجود ہوتے ہیں لیکن ایک خارج سے داخل ہوتا ہے اور یہ روح سے آزاد ہے۔

پہلے تین مدارج میں سے ایک مخفی ہے جیسے فن تحریر کا علم اس شخص کے ذہن میں جو لکھنا پڑھنا سیکھ چکا، مخفی ہوتا ہے۔

دوسرا فعلی ہے، جیسے جب کاتب لکھنا چاہتا ہے تو وہ اس مخفی حالت علم کو عمل میں لاتا ہے۔

تیسرا درجہ عمل تحریر میں در حقیقت داخل ہوتا ہے، جہاں علم واجب فعلیت کی صورت اختیار کر چکا ہے، فعل کی رہ بری اور رہ نمائی کرتا ہے۔

استعدادِ خارجی عقل فعال ہے جو خدا کی جانب سے بہ صورت تنویر آتی ہے کیوں کہ اس کا علم ان ادراکات پر مبنی نہیں ہوتا جو حواس کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں۔

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ انسان میں ایک روح حیوانی ہوتی ہے جو ادنی مخلوق میں بھی پائی جاتی ہے لیکن اس کے علاوہ نفس ناطقہ یا روح بھی ہوتی ہے جو بہ راہ راست خدا کی جانب سے آتی ہے اور لافانی ہے کیوں کہ یہ جسم کے تابع نہیں۔

کندی کے نزدیک عقل سرچشمۂ علم ہے اور منبعِ ہدایت بھی، اس لیے عقل والہام میں کوئی اختلاف ممکن نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ روح غیر فانی ہے اور یہ دنیائے عقول سے دنیائے اجسام میں نزول کرتی ہے اور اسی بنا پر اپنے اصل وطن کی طرف لوٹ جانے کے لیے مضطرب رہتی ہے۔ کندی اس عقل کو ""عقل مستفاد"" کا نام دیتا ہے جو عقال فعال کے ذریعے سے عمل کرتی ہے۔

کندی کئی پہلوؤں سے معتزلی متکلمین اور اپنے زمانے کے نو فیثا غورثی فلاسفۂ فطرت سے تعلق رکھتا ہے لیکن عام طور پر وہ صرف ارسطو کا مقلد خیال کیا جاتا ہے، موجد اور مجتہد نہیں خیال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ بعض یورپین محققین نے اس کو بہت مجتہد اور موجد بھی تسلیم کیا ہے لیکن ڈی بوئر اس کی نسبت لکھتا ہے:

کندی ہمہ گیر طبیعت رکھتا تھا، اسے اپنے زمانے کے سارے **علم و فضل** پر عبور تھا۔ **ممکن** ہے
کہ اس نے جغرافیہ دان، مورخِ تمدن اور طبیب کی حیثیت سے نئے مشاہدات کیے ہوں اور
ان سے دوسروں کو فیض پہنچا ہو لیکن وہ ذہنِ خلاق ہر گز نہیں رکھتا تھا۔ (تاریخ فلسفہ اسلام)

معتزلہ اور ارسطو سے متاثر ہونے ہی کی بنا پر کندی خدا کے صفات کو ذات سے الگ تسلیم نہیں کرتا تھا بل کہ صفات کو عین ذات سمجھتا تھا اور اسی لیے اس پر الحاد کا الزام بھی لگایا گیا تھا۔

المختصر باوجود اس وسعتِ علم اور کثرتِ تصنیفات کے الکندی صحیح معنی میں موجد اور مجتہد نہ تھا کیوں کہ اس کا کوئی خاص فلسفیانہ اصول نہ تھا بل کہ وہ ایسا مصنف تھا جو علم کی اشاعت امہات کتب کی شروح و حواشی کے ذریعے سے کرتا تھا اور اپنی کتابوں میں فیثا غورث اور ارسطو کے پیرؤوں کے مذہب کی آمیزش کرتا تھا۔ اس کے باوصف **عالم اسلام کا پہلا باقاعدہ فلسفی** ہونے کا اعزاز بھی الکندی ہی کو حاصل ہے۔

2۔ فارابی

2.1۔ حالات

فارابی کا پورا نام ابو نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان ہے۔ وہ دراصل ایرانی نسل کا تھا لیکن 260ھ کے لگ بھگ ترکستان کے ایک شہر فاراب میں پیدا ہوا، اس لیے اس کا شمار ترکوں میں کیا جاتا ہے۔ اس کے آباواجداد میں طرخان کا نام بھی ترکی ہے۔ آبائی پیشہ سپہ گری تھا اور اس کا باپ محمد فون کا سپہ سالار تھا۔ لیکن فارابی خاندانی پیشہ کو چھوڑ کر علوم و فنون کی طرف متوجہ ہوا اور ابتدا میں متعدد زبانیں سیکھیں۔ خود اس نے ایک موقع پر بیان کیا ہے کہ وہ ستر زبانوں سے زیادہ کا ماہر تھا۔ تاہم باوجود اس زبان دانی کے عرب زبان سے ناواقف تھا لیکن جب اپنے وطن کو چھوڑ کر مختلف مقامات کا سفر کرتے ہوئے بغداد پہنچا تو عربی زبان میں بھی کافی مہارت حاصل کر لی۔

اس کے بعد علوم عقلیہ کی طرف متوجہ ہوا اور اس کی تحریک اس طرح ہوئی کہ ایک شخص نے اس کے پاس ارسطو کی بہت سی کتابیں امانت رکھیں۔ فارابی نے ان کو دیکھا تو وہ اس کو نہایت پسند آئیں اور اس نے بالتواتر ان کا مطالعہ جاری رکھا، یہاں تک کہ ان کے مطالب کو اچھی طرح سمجھ لیا اور پورا فلسفی ہو گیا۔ ارسطو کے ساتھ اس کے حسن عقیدت کا یہ حال تھا کہ اس کی تصنیفات کو بار بار پڑھتا تھا اور سیر نہیں ہوتا تھا۔ اس نے اپنے مطالعہ کے دوران میں روح پر ارسطو کی تصنیف ڈی اینما (De.Anima) کو 200 بار اور طبیعیات کو چالیس بار پڑھا۔

فارابی کے زمانے میں فلسفیانہ تعلیم کا جو سلسلہ جاری تھا، اس کی آخری کڑی متی بن یونان اور یوحنا بن حیلان

تھے۔ متی بن یونان ایک عیسائی فلسفی تھااور ارسطو کی کتابوں کی شرح کرتا تھا، اس نے منطق وغیرہ میں بہت سی کتابیں لکھیں تھیں۔ بغداد اور مشرق کے دوسرے اسلامی شہروں میں علم منطق میں علما کا اعتماد اسی کی کتابوں پر تھا۔ وہ بغداد میں علم منطق کی تعلیم دیتا تھااور اس فن میں بے نظیر خیال کیا جاتا تھا۔ اس کو بعض محققین نے متی بن یونس لکھا ہے۔

شہرت و عظمت کی بنا پر اس فن کے سیکڑوں طالب علم اس کے حلقۂ درس میں شریک ہوتے تھے، وہ ارسطو کی کتاب المنطق کا درس دیتا اور اپنے شاگردوں کو اس کی شرح کا املا کراتا تھا۔ فارابی بھی اس کے وسیع حلقۂ درس میں شریک ہوا اور ایک زمانے تک اس سے مستفید ہوتا رہا۔

یوحنا بن حیلان کے بارے میں تاریخ سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ وہ ایک عیسائی حکیم تھا اور ایک روایت کے مطابق فارابی نے اس سے بغداد میں علوم حکمت کی تعلیم حاصل کی لیکن ایک اور روایت کے مطابق وہ بغداد سے حران گیا اور وہاں یوحنا بن حیلان سے منطق کا ایک حصہ پڑھا۔ حران سے پلٹ کر بغداد میں آیا اور وہاں فلسفہ کی تکمیل اور ارسطو کی تمام کتابوں میں مہارت حاصل کی لیکن علوم عقلیہ کی مشغولیت کے ساتھ وہ علوم ادبیہ کی تحصیل بھی کرتا تھا اور ابو بکر محمد بن السری المعروف با بن السراج سے نحو کی کتابیں پڑھتا تھا اور وہ اس سے منطق کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔

فارابی کا اس کا ابتدائی زمانہ عسرت میں گزرا، وہ دمشق کے ایک باغ کی نگہ بانی کرتا رہا اور رات کو قندیلوں کی روشنی میں مطالعہ کیا کرتا تھا۔ اس نے 339ھ میں دمشق میں بہ عمر 80 سال وفات پائی۔

2.2۔ نظریات

2.2.1۔ نظریۂ اخلاق

فارابی کی نظر میں اخلاق سلوک کی بنیاد ہے، وہ کبھی تو افلاطون کا ہم نوا ہو جاتا ہے اور کبھی ارسطو کا ہم خیال۔ نفس کی پاکیزگی کے اعتبار سے جس کو اس نے تصوف کے ذریعے حاصل کیا، وہ دونوں سے بہت افضل ہے۔ وہ اہل مذہب کے اس قول کا مخالف ہے کہ اخلاق علوم شرعیہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اس نے مختلف مواقع پر ثابت کیا ہے کہ خیر و شر کے امتیاز کے لیے صرف عقل کافی ہے۔ وہ عقل جو انسان کو خدا کی طرف سے عطا کی گئی ہے، اسی کا کام ہے کہ ہم کو راہ راست بتلائے، خاص طور پر جب کہ علم سب سے بڑی فضیلت ہے۔ اس آخر قول میں فارابی اور افلاطون کے مسلک میں، جس نے حکمت یا معرفت کو سرمایۂ فضیلت قرار دیا ہے، مطابقت پائی جاتی ہے۔

اس کی مثال فارابی نے یہ دی ہے کہ جو شخص ارسطو کی مبادیات اور تالیفات سے واقف ہو لیکن اس اصول پر کار بند نہ ہو جو اس کی تعلیم کا اصل نچوڑ ہوتے ہیں، وہ اس شخص سے افضل ہو گا جو ارسطو کی اصول ہی سے ناواقف ہو، اگرچہ اس کا طرزِ عمل ان اقوال کے مطابق ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل کے فعل سے اس کی حکمت یا معرفت افضل ہے، ورنہ بلا معرفت اچھے اور برے فعل میں کوئی امتیاز نہیں کر سکے گا۔ پس تمیز کی یہی قوت جو اس کے ساتھ قائم ہے، اس کی فضیلت پر دلالت کرتی ہے۔

فارابی کہتا ہے کہ نفس طبعاً مختلف خواہشات کا مرکز ہے اور اس کے ارادے، اس کے تصور اور ادارک کے مطابق ہوتے ہیں۔ اس میں انسان کی حالت دوسرے حیوانات کی طرح ہوتی ہے لیکن عقل کے ذریعے سے انسان کو امتیاز کی قوت حاصل ہوتی ہے اور اس کو خیال کی آزادی عطا کی گئی ہے، پس وہ وہی کام کرتا ہے جس کا عقل حکم دے اور اس قوت تمیز کی بنیاد پر انسان سے اس کے افعال کی بازپرس ہوتی ہے۔

2.2.2۔ نظریۂ وجود

فارابی کے خیال کے مطابق موجود یا تو ضروری ہے یا ممکن۔ ان دونو کے علاوہ کوئی تیسری چیز نہیں کیوں کہ ہر ممکن کے لیے ضروری ہے کہ اس کے وجود کا کوئی سبب ہو اور سلسلۂ اسباب غیر متناہی بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ایک ایسی ہستی کے وجود پر اعتقاد رکھنا لازمی ہے جو کسی سبب کے بغیر خود اپنی ذات سے موجود ہے اور تمام اعلیٰ صفات سے متصف ہے۔ حقیقتِ ازلیہ سے مزین اور بغیر کسی تغیر و تبدل کے اپنی ذات سے ہر چیز کے لیے کافی ہے۔ وہ اپنی صفت کے لحاظ سے عقلِ مطلق، خیرِ خالص اور فکرِ تام ہے اور خیر و جمال سے اس کو رغبت ہے۔ اس ہستی کے وجود پر کوئی دلیل پیش کرنی بھی ممکن نہیں کیوں کہ وہی ہر چیز کی تصدیق اور برہان ہے اور تمام اشیا کی علت اولیٰ ہے۔ اسی میں حقیقت اور صدق کا اجتماع ہوتا ہے۔ وہ تمام کائنات میں واحد ہے، فرد ہے، اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں۔

یہ منفرد وجودِ اول جو وجودِ حقیقی ہے، اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے اور اس وجودِ اول سے اس کی مثال اور صورت العقل الثانی کی تخلیق ہوئی، یعنی وہ روح جو مخلوقِ اول ہے اور خارجی جرم سماوی (Heavenly Body) کو حرکت دیتی ہے۔

اس کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ارواح جرمیہ پیدا ہوئے جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت میں دوسروں سے ممتاز اور کامل ہے اور یہ اجرام سماویہ کے خالق ہیں۔ یہ اجرام سماویہ، افلاکِ علویہ کہلاتے ہیں جن سے وجود کے دوسرے درجے کی تکوین ہوتی ہے۔

تیسرے درجے میں عقل فعال انسانوں میں پائی جاتی ہے جس کا نام روح القدس ہے۔اس کے ذریعے آسمان اور زمین میں ارتباط پیدا ہوتا ہے۔

چوتھے درجے میں انسانی نفس کا وجود ہوتا ہے اور یہ دونوں یعنی عقل اور نفس اپنی اصل وحدت میں باقی نہیں رہتے۔بل کہ بنی نوع انسان کے تعدد کے ساتھ ان میں بھی تعدد پیدا ہوتا ہے۔

اس کے بعد ان سے شکل و مادہ پیدا ہوتا ہے اور یہ تخلیق کے پانچویں اور چھٹے درجے ہیں اور ان دونو کے ساتھ ہی روحانی درجات کا اختتام ہو جاتا ہے۔

ان چھے درجوں میں پہلے تین خود ہی ارواح ہیں لیکن آخری تین یعنی نفس، شکل اور مادہ اگرچہ غیر جسمانی ہیں تاہم ان کو جسم انسانی کے ساتھ ایک گونہ تعلق ہے۔

2.2.3۔منطق میں فارابی کا مرتبہ

منطق استدلال کا علم ہے۔یونانی لفظ(logos) ہے جس سے logic یا منطق کی اصطلاح اخذ کی گئی ہے جو افکار پر روشنی ڈالتی ہے یا یہ کہ افکار کے تاثر کو الفاظ دیتی ہے اور پھر ان کا تعین کرتی ہے، لہٰذا منطق کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ افکار کا علم ہے جس کو زبان کے وسیلے سے اظہارِ بیان میں لایا جاتا ہے۔

فاربی فن منطق میں تمام فلاسفہ سے بازی لے گیا۔اس نے سب سے زیادہ مسائل کی تحقیق کی، مشکل مقامات کی تشریح کی، مبہم چیزوں کو واضح کیا۔بہ ہر حال منطق کو اس نے بہت ہی آسان بنا دیا۔اس کے ساتھ منطق کے تمام ضروری امور کو ایسی کتابوں میں جو صحیح عبارت اور باریک اشاروں پر مشتمل ہیں، جمع کر دیا اور اس کی تحلیل اور طریقۂ تعلیم پر روشنی ڈالی۔

منطق میں فارابی کی فضیلت کا دارومدار اس کے طریقۂ بحث پر ہے کیوں کہ اس نے صرف طریقۂ فکر کی تحلیل پر اکتفا نہیں کیا بل کہ نحو سے بھی اس کے تعلق کو واضح کیا اور نظریۂ علم کے متعلق بحث کی۔نیز اس امر کی بھی توضیح کی کہ فن نحو عربی زبان کو ضبط میں لانے سے قاصر ہے، بہ خلاف اس کے منطق تمام زبانوں کو ضبط میں لاتی ہے اور ان کو غلطیوں سے محفوظ رکھتی ہے۔

فارابی نے **منطق کی دو قسمیں** کی ہیں:ایک تصور اور دوسرا تصدیق۔

تصور میں تمام افکار اور تعریفات داخل کیے ہیں اور **تصدیق** میں استدلال اور رائے۔

تصور میں صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہوتا۔ افکار کے دائرے میں نہایت وسیع نفسی صورتیں بھی داخل ہیں جو بچوں کے ذہن پر نقش ہوتی ہیں، جیسے ضروری، واقع، ممکن، کیوں کہ یہ ایسے امور ہیں جن کی جانب انسان کی عقل فوراً متوجہ ہوتی ہے لیکن بداہت کی وجہ سے اس کی تشریح نہیں کی جاسکتی۔ صورتوں اور افکار کی مطابقت کے بعد آرا پیدا ہوتی ہیں جن میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے اور رائے کی صحت معلوم کرنے کے لیے استدلال اور تصدیق کی ضرورت ہوتی ہے جو بالکل واضح ہوتے ہیں اور ریاضیاتی یا مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقی اصولوں کی وضاحت کے محتاج نہیں ہوتے۔ اس لیے نظریۂ تصدیق کا خلاصہ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں شےِ معلوم کے ذریعے انسان کا ذہن شےِ مجہول یا شے مشکوک کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

2.2.4۔ حدوث و قدم عالم کا نظریہ

فارابی نے **الجمع بین السرائین** کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ارسطو اور افلاطون کے ان مسائل میں مطابقت پیدا کی ہے جو باہم مختلف معلوم ہوتے ہیں۔ انھی مسائل میں ایک مسئلہ عالم کے حدوث و قدم کا بھی ہے جس کی نسبت مشہور ہے کہ ارسطو قدم عالم کا قائل تھا۔ لیکن اس مسئلے کی نسبت فارابی لکھتا ہے:

> ارسطو کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ اس کی رائے میں عالم قدیم اور افلاطون کی رائے میں حادث ہے لیکن ارسطو کی نسبت اس بدگمانی کا سبب اس کا قول ہے کہ "عالم کے لیے زمانہ کی ابتدا نہیں۔" لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ عالم تدریجاً اپنے اجزا کے ساتھ پیدا نہیں ہوتا، جیسا کہ گھر یا حیوان تدریجاً اپنے اجزا کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ان کے بعض اجزا دوسرے اجزا پر زمانے کے لحاظ سے مقدم ہوتے ہیں لیکن زمانہ خود آسمان کی حرکت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے آسمان کے پیدا ہونے کے لیے ابتدا زمانی کا ہونا محال ہے بل کہ اس کو خود خدا نے دفعتاً بلا زمانہ پیدا کیا اور اس کی حرکت سے زمانہ پیدا ہوا۔

فارابی آگے چل کر لکھتا ہے کہ "ارسطو نے اثولوجیا(Uthalujya دینیات پر ارسطو کی تصنیف) میں ربوبیت کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس میں کوئی شک باقی نہیں رہ جاتا کہ وہ عالم کی ایجاد کے لیے خدا کے وجود کو تسلیم کرتا ہے، یعنی ہیولیٰ(Prime Matter/ابتدائی مادہ) کو خدا نے کسی چیز سے نہیں پید کیا بل کہ

وہ خدا کے ارادے سے مجسم ہوا، پھر اس میں ترتیب پیدا ہوئی۔ ارسطو اور افلاطون ہی وہ پہلے حکیم ہیں جنھوں نے واضح دلائل سے ثابت کر دیا کہ عالم کسی چیز سے پیدا نہیں ہوا کیوں کہ جو چیز کسی چیز سے پیدا ہوتی ہے، وہ فنا ہو کر اسی چیز کی شکل اختیار کر لیتی ہے لیکن چوں کہ عالم کسی چیز سے پیدا نہیں ہوا، اس لیے وہ بالکل فنا ہو جائے گا اور فنا ہونے پر کسی چیز کی شکل اختیار نہ کرے گا۔ لیکن اسی کے ساتھ ہم ایک ایسا طریقہ اختیار کرتے ہیں جس سے معلوم ہو گا کہ شرعی اقوال بھی بالکل صحیح ہیں اور وہ طریقہ یہ ہے کہ خدا تمام عالم کا مدبر ہے اور ایک ذرہ بھی اس کے علم سے مخفی اور اس کی عنایت سے محروم نہیں اور اس کی عنایت کے معنی یہ ہیں کہ تمام اجزاے عالم کی ترتیب نہایت مناسب اور حکیمانہ انداز پر واقع ہوئی۔"

2.2.5۔ نبوت

نبوت اور نبوت کے اجزا اور لوازم کے متعلق فارابی نے اپنے رسالوں میں متفرق طور پر بہت کچھ لکھا ہے اور اس کے بعد نبوت کے متعلق فلاسفہ نے جو کچھ لکھا ہے اس کے ماخذ فارابی کا یہی رسالے ہیں۔ اس نے ارسطو کے شاگرد زینون کبیر (Zeno of Elea۔۔430-490ق م) کے ایک رسالے کی شرح کی ہے جو گویا ایک مذہبی رسالہ ہے۔ اس میں ایک موقع پر لکھتا ہے:

> "پیغمبر کا نفس قدسی اپنے نشو و نما کے آغاز میں فیض کو دفعتاً قبول کرتا ہے، ترتیب قیاسی کا محتاج نہیں ہوتا۔ لیکن جو نفس قدسی نہیں ہوتا، وہ ظاہری علوم کو بلا واسطہ اور مخفی علوم کو قیاس کے ذریعے حاصل کرتا ہے۔ پیغمبر سنت اور شریعت وضع کرتا ہے اور امت کو ترغیب و ترہیب دلاتا ہے اور اس کو یہ بتاتا ہے کہ اس کا ایک خدا ہے جو اچھے کاموں پر ثواب اور برے کاموں پر عذاب دیتا ہے اور اس کو ان باتوں کی تکلیف نہیں دیتا جس کو وہ برداشت نہ کر سکے۔ علم کا یہ وہ درجہ ہے، جہاں ہر شخص نہیں پہنچ سکتا۔ میرا استاد ارسطو اپنے استاد افلاطون سے نقل کرتا ہے کہ معرفت کی چوٹی تک ہر پرندہ نہیں اڑ سکتا اور بصیرت کے پردے کو ہر شخص نہیں اٹھا سکتا۔"

معجزات کے بارے میں فارابی اپنے ایک رسالے میں لکھتا ہے: "نبوت کی روح قوتِ قدسیہ سے ممتاز ہوتی ہے۔ جس طرح عالم خلق اصغر تمھارے روح کا مطیع ہوتا ہے، اسی طرح عالم خلق اکبر پیغمبر کی روح کا مطیع اور فرماں بردار

ہوتا ہے۔ اس لیے اس سے ایسے معجزات صادر ہوتے ہیں جو جبلت اور عادت کے مخالف ہوتے ہیں۔ اس کا آئینہ زنگ آلود نہیں ہوتا اور لوح محفوظ میں جو کچھ لکھا ہوا ہے، اس میں اس کے نقش ہو جانے سے کوئی چیز رکاوٹ نہیں پیدا کر سکتی۔ اس طرح خدا کے پاس جو کچھ ہے وہ اس کو عامہ خلق تک پہنچا دیتا ہے۔"

3۔ بو علی سینا

3.1۔ حالات

ارسطوئی اور نو فلاطونی فلسفوں کے عام مطالعے سے ایشیا میں جو فکری ہیجان پیدا ہوا، اس کا سب سے بڑا نتیجہ ابو علی الحسین بن عبداللہ بن سینا ہے جو عام طور پر ابن سینا کے نام سے مشہور ہے اور جسے لاطینی میں ایوی سینا (Aivcenna) کہتے ہیں۔ اس کی زندگی کا حال ہم کو اس کی خود نوشتہ سوانح عمری سے ملتا ہے جس کو اس کے شاگرد ابو عبید الجرجانی نے اپنے استاد کی یاد سے مرتب کیا ہے۔

ابن سینا کا نام ابو علی حسین بن عبداللہ ابن سینا ہے اور لقب شیخ الرئیس، وہ عرب کے مشہور اطبا اور اکابر فلسفہ میں شمار ہوتا ہے۔ وہ فارسی الاصل تھا اور اس نے ماوراءالنہر کے ولایت میں نشو نما پایا۔ اس کا باپ بلخ کا باشندہ تھا اور اس کو نوح بن منصور کے عہد میں، جو کہ ساسانی خاندان کے اُمرا سے تھا، بخارا میں ایک اعلیٰ عہدہ عطا کیا گیا، چناں چہ وہ خرتیان کا والی مقرر ہوا جو بخارا کا ایک خاص شہر تھا۔ علی کے والد عبداللہ نے افشا کی ایک عورت سے عقد کیا۔ افشا، خرتیان کے قریب ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ اس عورت کے بطن سے ماہ صفر 370ھ میں علی پیدا ہوا۔ اس کی ولادت کے چند سال بعد اس کے باپ نے بخارا میں سکونت اختیار کر لی اور اس کی تربیت میں مشغول ہو گیا۔

ابن سینا کی تعلیم کی ابتدا قرآن مجید اور علم ادب سے ہوئی اور دس سال کی عمر تک پہنچتے پہنچتے شیخ نے قرآن مجید اور علم ادب کا بڑا حصہ ازبر کر لیا، یہاں تک کہ لوگ شیخ کی ذہانت کا چرچا کرنے لگے۔ لیکن شیخ کے کان ابھی تک فلسفہ اور منطق سے ناآشنا تھے، البتہ شیخ کا باپ اسماعیلی فرقے میں داخل ہو گیا تھا اور ان سے نفس اور عقل کا ذکر سن چکا تھا اور خود بھی ان کا تذکرہ کرتا تھا۔ شیخ ان تذکروں کو سنتا رہتا تھا مگر اس پر کچھ اثر نہیں ہوتا تھا۔ ان لوگوں نے شیخ کو بھی اسماعیلی مذہب کے قبول کرنے کی دعوت دی اور اسی سلسلے میں ان لوگوں کی زبان پر فلسفہ، ہندسہ اور ہندوستان کے حساب کا ذکر بھی آیا اور اسی طرح شیخ کے کان ان علوم سے آشنا ہوئے اور اس نے سب سے پہلے ریاضی سے اس کی ابتدا کی اور اس کے باپ نے اس کو ایک سبزی فروش کے پاس جس کا نام محمود ساح تھا، بھیج دیا تا کہ اس سے ہندوستان کے حساب کی تعلیم

حاصل کرے۔ شیخ فقہ کی تعلیم اسماعیلی زاہد سے حاصل کرتا تھا۔اسی اثنا میں ابو عبداللہ ناتیلی جو فیلسوف کے لقب سے مشہور تھے، بخارا میں آئے اور شیخ کے والد نے ان کو شیخ کی تعلیم کی غرض سے اپنے گھر میں ٹھہرایا۔ شیخ نے ان سے پہلے منطق، پھر اوقلیدس (Geometery اشکال ریاضی اور ہندسہ کا علم)، پھر علم ہیت، فلکیات (Astronomy) کی تعلیم حاصل کی اور اس حالت میں ان پر شیخ کی ذہانت کے غیر معمولی جوہر کھلے۔

بہ ہر حال شیخ نے ان سے منطق کی ابتدائی تعلیم حاصل کی اور اس کی دقیق کتابوں کا مطالعہ شروع کیا اور اس میں پختگی حاصل کر لی۔اوقلیدس کی تعلیم کی بھی یہی کیفیت رہی یعنی شیخ نے اس کی ابتدائی پانچ یا چھ شکلیں استاد سے پڑھیں، پھر بقیہ کتاب کو خود حل کیا۔اس کے بعد مجسطی (فلکیات) پڑھی اور جب اس کے مقدمات کے بعد اشکال ہندسہ تک پہنچا تو عبداللہ ناتیلی نے اس سے کہا کہ تم خود اس کتاب کو پڑھو اور اس کو حل کر و پھر اس کو میرے سامنے دہراؤ تا کہ میں بتادوں کہ صحیح مسئلہ کیا ہے۔

شیخ نے ارسطو کے مابعد الطبیعیات کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی لیکن خود کو اس کے معنی سمجھنے کے بالکل ناقابل پایا، یہاں تک کہ اس نے اتفاقاً فارابی کی کتابوں میں سے ایک خریدی اور اس کی مدد سے وہ اس مضمون کا ما حصل اور خلاصہ سمجھ سکا جواب تک اس کی سمجھ میں نہ آیا تھا۔اس بنیاد پر ہم ابن سینا کو فارابی کا شاگرد کہہ سکتے ہیں۔ فارابی ہی کی کتاب سے در حقیقت اس کا ذہن پختہ ہوا اور اس کی ارسطو کے مفہوم کی طرف رہ بری ہوئی۔ فارابی صحیح ترین معنی میں بعد کے تمام عربی فلاسفہ کا جدامجد ہے۔ابن سینا اگرچہ بڑا آدمی تھا لیکن فلسفے کے اندر اس کو وحی قرآنی سے بالکل علاحدہ سمجھتا تھا۔اس کا یہ خیال اپنا ہی نہیں ہے بل کہ فارابی کے بعد جتنے بھی لوگ آئے ہیں، ان سب کا عام رجحان یہی تھا۔ ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ ابن سینا پہلا اہم مصنف ہے جس سے اس رجحان کا اظہار ہوتا ہے۔

3.2۔ نظریات

ابن سینا کے اہم فلسفیانہ افکار اور آرا درج ذیل ہیں۔

3.2.1۔ منطق

منطق پر ابن سینا کے استدلال کا طریقۂ بحث ایجابی نہیں، سلبی ہے۔ابن سینا کے نزدیک منطق کا مقصود و منتہا یہ ہے کہ انسان کو عمل تفکر کا ایک باضابطہ اور معیاری اصول کی پابندی دے تا کہ وہ استدلال میں خطا سے محفوظ رہ سکے۔ منطق کے موضوع پر اس کی کتاب **رسائل فی الحکمة والطبیعیات** نو حصوں پر مشتمل ہے۔اس کتاب میں

ایسا غوجی (لفظی معنی Introdution یعنی تمہید کے ہیں، ارسطو کے منطقی مقالے کی تمہید ہے۔)، خطابت، شعر، سبھی داخل ہے۔

ابن سینا کہتا ہے کہ اصل فلسفہ دو حصوں میں منقسم ہے۔ یعنی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات، گویا فلسفہ مکمل طور پر ہر ہر موجود شے کے علم کا احاطہ کرتا ہے۔ نیز تمام تر جداگانہ علوم کے ان اصولوں کو جن کے لیے انسانی روح ہمہ وقت مصروف عمل و مضطرب رہتی ہے اور اس کی یافت میں اپنی مکمل تسکین کی طالب رہتی ہے۔ چناں چہ معلوم یہ ہوا کہ وجود جب روحیتی ہوتا ہے تو مابعد الطبیعیات اور جب یہ مادی ہوتا ہے تو طبیعیات کے اور جب یہ عقلی صورت اختیار کر جاتا ہے تو یہ منطق کا موضوع بحث کہلاتا ہے۔ طبیعیات کے موضوعات بغیر مادے کے وجود کے قابل فہم نہیں ہوتے اور مابعد الطبیعیات کا موضوع ماورائے مادہ وجود سے متعلق ہے جب کہ مطق مادے کی تجرید کا علم ہے۔ منطقی موضوعات ریاضی سے مماثل ہیں۔ جہاں تک ریاضی کے مسائل کا تعلق ہے، انھیں بھی مادے کی تجرید کا نام دیا جا سکتا ہے۔ تاہم ریاضی کے موضوعات قابل تشکیل ہوتے ہیں جب کہ منطقی صورت حال کا وجود نفسی، ذہنی یا موضوعی ہے۔

3.2.2۔ نظریۂ وجود

ابن سینا کے نزدیک صرف خدا ہی واجب الوجود ہے اور اس لیے وہی سب سے بڑی حقیقت (Absolute Reality) ہے۔ مکان و زماں وغیرہ وجود حقیقی سے متعلق ہوتے ہیں اور ان کے اندر جس قسم کا لزوم بھی پایا جاتا ہے، وہ خدا کی ذات سے ماخوذ ہوتا ہے۔

علم طبیعی میں جن اشیا کا مطالعہ کیا جاتا ہے، وہ صرف وجودِ ممکن ہوتی ہیں جو ممکن ہے کہ حقیقی وجود بنے یا نہ بنے۔ ازل سے صرف خدا کا وجود لازمی ہے، وہ اس معنی میں حقیقت ہے۔ صرف وہی مطلقاً حقیقی ہے اور باقی تمام حقائق صرف اس حد تک حقیقی ہوتے ہیں جس حد تک یہ خدا سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ خدا سے عقل فعال کا صدور ہوتا ہے اور اس سے اس عقل کا جو انسان کے نفس ناطقہ اور باقی مخلوقات کے نفوس کو ممیز کرتی ہے۔ ہر انسان کو یہ عقل عطا کی جاتی ہے اور ایک خاص مدت کے بعد یہ اپنے مبدا یعنی عقل فعال کی جانب لوٹ جاتی ہے۔ جس جسم سے روح مربوط ہوتی ہے اس سے علاحدہ اس کی فعلیت کے امکان سے اس کی لافنائیت یا بقائے دوام کا ثبوت ملتا ہے۔ عقل ہی سے کائنات بھی نکلی ہے لیکن عقل انسانی کی طرح سے اس کا بہ راہ راست اصدار نہیں ہوتا بل کہ یہ تدریجی اصدارات کے واسطے سے عالم وجود میں آتی ہے۔

3.2.3۔ نظریہ ٔروح

روح پر مجموعہ ٔقویٰ کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے جو جسم پر عمل کرتے ہیں۔ ہر قسم کی فعلیت جو حیوانی یا نباتاتی اجسام میں ہوتی ہے، یا تو اس قسم کی قوتوں کے جسم پر زیادہ ہو جانے سے پیدا ہوتی ہے، یا ان عناصر کے اختلاط کا نتیجہ ہوتی ہے جن سے جسم بنتا ہے۔ روح کی سادہ ترین حالت نباتات کی ہے جن کی فعلیت تغذیہ، تولید اور نشوونما کے ذریعے سے افزایش تک محدود ہوتی ہے۔

روح حیوانی میں قواے نباتی بھی ہوتے ہیں لیکن ان پر دوسری قوتوں کا اضافہ ہوتا ہے اور روح انسانی میں نباتی اور حیوانی قوا کے علاوہ اور قویٰ بھی ہوتے ہیں اور روح انسانی میں جن قویٰ کا اضافہ ہوتا ہے، ان سے یہ ایسی بن جاتی ہے کہ اس کو نفس ناطقہ کہہ سکتے ہیں۔

روح میں جو قوتیں موجود ہوتی ہیں، ان کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں: قواے ادراکی اور قواے عمل۔

قواے ادراکی کچھ تو خارجی ہوتے ہیں اور کچھ داخلی۔ ان میں سے خارجی قویٰ جسم میں ہوتے ہیں اور یہ آٹھ حواس ہیں: بصارت، سماعت، ذائقہ، ادراکِ حرارت و برودت، ادراکِ خشکی و تری، ادارکِ مزاحمت جو سختی اور نرمی سے ظاہر ہوتا ہے، اور کھردرے پن اور چکنے پن کا ادراک۔ ان حواس کے ذریعے سے خارجی شے کی صورت کی نفس مدرک میں محاکات ہوتی ہے۔

ادراک کی چار داخلی یا موضوعی قوتیں ہیں:

(1) **مصورہ** جس کے ذریعے سے روح کو شے کا حواس کی مدد کی بغیر ادراک ہوتا ہے، جیسا کہ تمثیل کے ذریعے سے۔

(2) **مفکرہ** جس کے ذریعے سے روح کو چند ایسے اوصاف سے الگ کر لیتی ہے، یا ان اوصاف کو باہم متحد کر لیتی ہے جو دیکھنے پر مربوط نہیں معلوم ہوتے۔ یہ قوت تجرید ہے جو عام تصورات کے قائم کرنے میں استعمال ہوتی ہے۔

(3) **وہم** جس کے ذریعے سے چند مربوط تصورات سے ایک عام نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔

(4) **حافظہ یا ذاکرہ** وہ قوت ہے جو قائم شدہ فیصلوں کو محفوظ رکھتی ہے۔

انسان اور حیوانات حاسہ کے ذریعے سے جزئیات کا ادارک کرتے ہیں۔ انسان کو کلیات کا علم عقل کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ عقل کو اپنی استعدادوں کا شعور حواس خارجی کے ذریعے سے نہیں ہوتا بلکہ خود اپنی قوت استدلال کے استعمال سے بہ راہ راست ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عقل ایک مستقل وجود ہے، اگرچہ عارضی طور پر اس کا جسم

سے تعلق ہوتا ہے اور ادراک حسی کے لیے یہ جسم کے تابع ہوتی ہے۔ ادراک حسی کے بغیر بہ راہ راست علم کے ارکان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دراصل یہ جسم کے تابع نہیں ہے اور جسم کے بغیر اس کے وجود کا امکان ہے جو اس کے استقلال کا منطقی نتیجہ ہے اور اس کی بقا کا ثبوت ہے۔ ہر زندہ مخلوق اس امر کا ادراک کرتی ہے کہ اس کے صرف ایک روح ہوتی ہے اور ابن سینا کہتا ہے کہ یہ روح جسم سے پہلے موجود نہ تھی بل کہ یہ اس وقت پیدا ہوئی یا عقل فعال سے اس کا اس وقت صدور ہوا، جب جسم پیدا ہوا۔

3.2.4۔ نظریۂ نفس

نظریۂ نفس کی ابن سینا نے خاص توجہ کے ساتھ ترمیم کی ہے۔ پہلے تو اس نے کامل تحقیق کے ساتھ قوائے نفسانی کے متعلق ارسطو کی تقسیم ''عقل موثر'' اور ''عقل متاثر'' کے نظریے کو نقل کیا اور اس کے بعد ارسطو کے نظریے پر اہم شرحوں کا اضافہ کیا ہے۔ اس نے نفس بشری کے قویٰ کی جو قیاسی تقسیم کی ہے اس میں تمام حکمائے عرب نے اس کی پیروی کی ہے اور ان کے نقش قدم پر قرون وسطیٰ کے فلاسفہ، مدرسین (مدرسین راسخ العقیدہ متکلمین کو کہتے ہیں جن میں اشاعرہ سرفہرست ہیں)[1] اور بعض حکمائے جدید بھی شامل ہیں۔ مندرجہ ذیل وہ تقسیم قیاسی ہے جو ابن سینا نے پیش کی ہے:

(1) خواص ظاہری یا حواس خمسہ۔ (2) خواص باطنی (3) خواص محرکہ (4) خواص عاقلہ۔

اور ہر خاصہ کی اس نے بہت سی ذیلی قسمیں کی ہیں۔ اس نے قوت وہمیہ کو قسم ثانی کی فصل ثالث میں ذکر کیا ہے جس کے ذریعے حیوانات اپنا حکم نافذ کرتے ہیں، جیسا کہ انسان قوت فکر یا تامل کے ذریعے کیوں کہ قوت وہمیہ کے ذریعے بکری کو علم ہوتا ہے کہ اس کو اپنے چھوٹے بچوں کی نگہ داشت کی ضرورت ہے اور ان کو بھیڑیے کا خطرہ لگا ہوا ہے۔

ابن سینا کے پیش رو فلاسفہ نے قوتِ وہمیہ اور قوتِ متخیلہ میں خلط ملط کر دیا تھا۔ ابن سینا کی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے نفس کے خواص کا مقام دماغ کے تینوں حصوں کو قرار دیا ہے۔ نفس بشری سے عقل موثر کے تعلق کے بارے میں ابن سینا نے اپنی کوئی مستقل رائے پیش نہیں کی، عرب کے حکُما کی طرح اس نے بھی ان تمام چیزوں میں جن کا نفس

بشری کو علم ہوتا ہے،اس تعلق کے ادراک کو بہت اہم قرار دیا ہے۔اس لیے ابن سینا نے نفوس کو جد وجہد کرنے کی نصیحت کی ہے لیکن[2] اس نے مادے کو مغلوب کرنے اور اس کی آلایش سے نفوس کو پاک کرنے پر بہت زور دیا ہے۔

ابن سینا کہتا ہے:

''نفس عاقلہ کا حقیقی کمال مخفی ہوتا ہے اور اس کی انتہائی غایت یہ ہے کہ وہ عالم عقل بن جائے جس میں تمام موجودات کی صورتیں اور ان کی ترکیب، تمام کے تمام اس میں شرح وبسط کے ساتھ موجود ہوں۔اس طرح نفس مجموعی حیثیت سے عالم عقل کے مماثل ہو جائے اور اس کو کامل اشیا جیسے جمال کامل، خیر کامل اور مجد کامل کا عرفان ہو جائے اور ان سے متصل ہو جائے۔ لیکن جب تک ہم اس عالم ارضی اور ان اجسام میں مقید ہیں، ہم اس سعادت سے واقف نہیں ہو سکتے کیوں کہ ہم کو مختلف خواہشات گھیرے ہوئے ہیں اور جب تک ہم خواہشاتِ نفسانی اور گوناگوں فتنوں سے نجات حاصل نہ کریں، ہم اس سعادتِ کاملہ کے متعلق نہ بحث کر سکتے ہیں اور نہ ہم کو یہ علم ہو سکتا ہے کہ ہم اس کی تحصیل پر قادر ہیں۔البتہ نفسانی آلایش سے پاک ہونے کی صورت میں ہم کو اپنے نفوس میں اس سعادت کا کچھ تخیل ہو سکتا ہے، بہ شرطے کہ شکوک رفع ہو جائیں اور ہماری بصیرت روشن ہو جائے۔اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان اس دنیا سے نجات حاصل نہیں کر سکتا، جب تک عالم عقلی سے اس کا تعلق پیدا نہ ہو جائے۔اس کا اشتیاق اس کو اپنی جانب نہ کھینچ لے اور اس کے ماورا پر توجہ کرنے سے نہ روکے۔ اس قسم کی سعادت، فضائل اور کمالات کے اکتساب کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔''

دوسرے مقام پر ابن سینا کہتا ہے: ''بعض ایسے صاحبِ طبیعت پاکیزہ اشخاص پائے جاتے ہیں جن کے نفوس طہارت اور عالم عقلی کے قوانین سے تعلق کی وجہ سے ایک ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں جس کے ذریعے وہ الہام کو اخذ

کرتے ہیں اور عقل کی جانب سے مختلف حیثیتوں سے ان پر وحی ہوتی ہے۔ان کے علاوہ بعض ایسے بھی ہیں جن کو عقل موثر سے متصل ہونے کے لیے درس دینے کی ضرورت نہیں کیوں کہ وہ بغیر واسطے کے ہر چیز کو جانتے ہیں۔ یہ اصحابِ عقلِ مقدس ہیں اور یہ وہ عقل برتر ہے جس سے ہر بشر کا فیض یاب ہونا ممکن نہیں۔"

رئیس کے اس قول سے نتیجہ نکلتا ہے کہ اصحاب عقل سے اس کی مراد انبیاے کرامؑ ہیں جو وحیِ ربانی سے فیض یاب ہوتے ہیں، جب تک کہ اس کو اس بات کا اعتراف ہے کہ نفس بشری اور عقل اول میں ایک طبیعی علاقہ پایا جاتا ہے اور انسان کو عقلِ مکتب سے درس حاصل کرنے کی دائمی ضرورت نہیں،اس وقت تک نبیؑ امکان اس کے قول سے لازم آتا ہے۔

خود آزمائی

1- فارابی کے حالاتِ زندگی اور فلسفیانہ نظریات پر مفصل مضمون لکھیے۔

2- ابن سینا کے احوال اور فکر و فلسفہ پر سیر حاصل بحث کیجیے۔

3- الکندی کے اہم فلسفیانہ نظریات کا تعارف پیش کیجیے، نیز اس کی زندگی کے مختلف ادوار پر بھی روشنی ڈالیں۔

ماخذ و مصادر/مزید مطالعہ

- **عظیم مسلمان فلسفی** (فلاسفۃالاسلام) مصنف: محمد لطفی جمعہ مصری، مترجم: ڈاکٹر میر ولی الدین، دارالشعور، لاہور
- **تاریخ فلسفہ اسلام**، ٹ، ج، دی بوئر، مترجم ڈاکٹر سید عابد حسین، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور
- **مسلم فکر و فلسفہ**، محمد کاظم، مشعل بکس، لاہور
- **فلسفیانِ اسلام**، ڈاکٹر غلام جیلانی برق، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور
- **فلسفۂ اسلام و یونان**، صباد شتیاری، سید ہاشمی ریفرنس لائبریری، کراچی

یونٹ:3

فلسفے میں مسلمانوں کی خدمات کا جائزہ(2)

فہرست عنوانات

یونٹ کا تعارف

مسلمانوں نے فلسفیانہ تفکر کے باب میں قابل قدر نتائج فکر پیش کیے ہیں اور ایک حکمت و فلسفہ کا ایک شان دار ذخیرہ چھوڑا ہے جو اسلام کی فکری میراث کا حصہ ہے۔اس یونٹ میں چند اہم مسلمان فلاسفہ کے افکار و نظریات پیش کیے جا رہے ہیں۔ابتداً ان کے مختصر حالات زندگی کا بھی تذکرہ ہے تاکہ ان کا جامع تعارف کرایا جاسکے۔

یونٹ کے مقاصد

اُمید ہے کہ اس یونٹ کے مطالعے سے آپ اس قابل ہو سکیں گے کہ

1- فلسفے میں مسلمانوں کی خدمات پر روشنی ڈال سکیں۔
2- ابن رشد کے حالات زندگی اور فلسفیانہ افکار پر گفت گو کر سکیں۔
3- ابن طفیل کے احوالِ زیست اور نظریات پر بحث کر سکیں۔
4- ابن عربی کے نظریۂ وحدتِ وجود اور تصورِ انسان کامل کو اجاگر کر سکیں۔

1۔ابن رشد(Averreos)

ابن رشد فلسفیان اسلام میں ممتاز حیثیت کا حامل ہے۔ذیل میں اس کے حالات زندگی اور اہم فلسفیانہ نظریات درج کیے جاتے ہیں۔

1.1۔حالاتِ زندگی

ابن رشد کی زندگی کے حالات کا اجمالی بیان کچھ یوں ہے:

1.1.1۔ولادت اور خاندانی پس منظر

ابن رشد(Averreos) کی کنیت ابو الولید ہے۔یہ کنیت اس کے اجداد میں منتقل ہوتی رہی ہے،اس لیے اس نے بھی اس کو اختیار کیا۔اس کا سلسلہ نسب یوں ہے: محمد بن احمد بن محمد بن رشد۔اس کی ولادت 520ھ میں قرطبہ میں ہوئی۔(بعض تاریخ نویسوں نے تاریخ ولادت 514ھ لکھا ہے۔) کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے دادا کی وفات سے چند ماہ قبل پیدا ہوا۔اس کی وفات 9صفر 595ھ میں مراکش میں جلاوطنی کی حالت میں ہوئی۔اس نے شمسی مہینوں کے لحاظ سے بہتر برس کی عمر پائی اور قمری کے مطابق اس کی عمر 75 برس تھی۔

1.1.2۔تعلیم و تعلم

اس نے فقہا اور قضاۃ کے گھرانے میں نشوونما پائی۔اس کا تعلق اندلس کے اعلیٰ اور مشہور خاندان سے ہے۔اس کے آباواجداد مالکی مسلک کے ائمہ سے ہیں۔وہ،اس کے والد اور دادا قرطبہ کے قاضی تھے اور کچھ دنوں اشبیلہ کے قاضی بھی مقرر ہوئے تھے۔

ابن رشد نے شریعت اسلامیہ کی اشعری طریقے پر تعلیم حاصل کی اور فقہی اسول کی امام مالک کے طریقے پر تحصیل کی۔اس لیے اس کے شرعی اور فقہی خیالات اور فلسفیانہ میلانات میں مناسبت پائی جاتی ہے۔اشعری طریقے کو اس کے متعلقین اور اقربا نے اختیار کیا تھا اور مذہبِ شرعی میں عموماً اپنے خاندانی رجحانات کی اتباع کی جاتی ہے۔لیکن فلسفیانہ مسلک جو اس کے لیے مخصوص تھا، بالکل اس کی حریت ارادی کا نتیجہ تھا اور اس کے اس طریقے نے جس کے تحت اس نے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی اور نیز اس کے مذہب نے جس کا وہ منبع تھا،اس کے فلسفیانہ افکار پر ایک خاص اثر چھوڑا۔

1.1.3۔ مراکش کا سفر

جب ابن رشد کا سن اٹھارہ برس کا ہوا تو اس نے مراکش کی جانب سفر کیا اور خلیفہ عبدالمومن جو موحدین کا دوسرا امیر تھا، کے دربار کا قصد کیا۔ عبدالمومن کا انتقال ہوا تو اس کا بیٹا یوسف جانشین ہوا اور مشہور فلسفی ابن طفیل نے اس کی بادشاہ کے دربار میں رسائی کرادی۔ یوسف نے ابن رشد کا بہت حترام کے ساتھ استقبال کیا کیوں کہ وہ علم اور علما کا بے حد شیدائی تھا اور اس کے دل میں حکمت اور حکما کی ایک خاص عظمت تھی۔ اس کے ہاں ابن طفیل کو خاص رسوخ حاصل تھا۔ اس نے ابن رشد سے یوسف کی اس طبعی دلچسپی کے متعلق پوشیدہ طور پر گفتگو کی جو اس کو ارسطو کی کتابوں کے ترجمے سے تھی۔ اس سے شاید اس کا مقصد یہ ہو کہ یوسف کو مغرب میں وہی مرتبہ حاصل ہو جو مشرق میں مامون کو حاصل تھا۔

1.1.4۔ ابن رشد کی تین خصوصیات

ابن رشد میں تین ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو فلاسفہ اسلام میں کسی کو بھی حاصل نہیں:

ایک تو یہ کہ وہ عرب کا سب سے بڑا فلسفی اور فلاسفہ اسلام میں سے زیادہ مشہور ہے۔

دوسرے یہ کہ وہ عام طور پر قرون وسطیٰ کے جلیل القدر حکما میں سے ہے۔ وہ حریتِ فکر کے مسلک کا بانی ہے۔ اہل یورپ کی نظر میں اس کی خالص قدر و منزلت ہے۔ انھوں نے اس کو ان فلاسفہ کے زمرے میں شامل کیا ہے جو دینی عقائد کے مخالف ہیں اور اٹلی کے معروف شاعر میکل اینجلو (1475 ۔Michelangelo1565) نے اس کو خیالی دوزخ میں جگہ دینے سے دریغ نہیں کیا، اس حیثیت سے نہیں کہ وہ مسلمان ہے بل کہ ایک الحاد پسند فلسفی ہونے کے لحاظ سے۔ اسی طرح دانتے (Dante1265۔1321، اٹلی کا مشہور فلسفی شاعر) نے بھی اپنے قصیدے (Divine Comedy) نشیدِ سوم میں اس کا ذکر کیا ہے، بہ ہر حال فلسفے کی کوئی کتاب اس کے تذکرے اور مبادی فلسفہ کی شرح سے خالی نہیں۔

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ اندلسی ہے اور اندلس کا ذاتی عالمی تاریخی حیثیت سے اور اس کے آثار کے اعتبار سے تاریخ عالم میں ایک خاص مرتبہ ہے۔

1.2۔ نظریات

1.2.1۔ وجود باری

قرآن مجید میں خداوند تعالیٰ نے اپنے وجود پر دو قسم کی دلیلیں قائم کی ہیں۔ جن میں ابن رشد نے ایک کا نام **دلیل عنایہ** اور دوسری کا **دلیل اختراع** رکھا ہے۔ **دلیل عنایہ** دو اصولوں پر ہے:

ایک یہ کہ دنیا کی تمام چیزیں انسانی مصالح، انسانی ضروریات اور انسانی فوائد کے موافق ہیں۔

دوسرے یہ کہ یہ موافقت بخت و اتفاق سے نہیں پیدا ہوئی ہے بل کہ اس کو ذی ارادہ ہستی نے پیدا کیا ہے۔

پہلے اصول کی بنا پر دنیا کی اہم چیزیں مثلاً: رات، دن، چاند، سورج، گرمی، سردی، برسات اور مختلف قسم کے نباتات اور جمادات پر غور و فکر کرنے سے یہ یقین حاصل ہوتا ہے کہ وہ انسان کے لیے کس قدر مفید اور اس کی ضروریات کے لیے کس قدر موزوں ہیں۔ اس لیے جو شخص خدا کے وجود کا کامل علم حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کے لیے موجودات کے فوائد کی تحقیقات نہایت ضروری ہے۔

دلیل اختراع کی بنیاد بھی دو اصول پر ہے:

ایک یہ کہ تمام کائنات مخلوق ہے اور دوسرا یہ کہ جو چیز مخلوق ہے اس کا کوئی خالق ہے۔ اس لیے اس دلیل کے ذریعے سے جو شخص خدا کے وجود کا کامل علم حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کے لیے جواہرِ اشیا کا علم ضروری ہے کیوں کہ جس شخص کو کسی چیز کی حقیقت معلوم نہ ہو گی، اس کو اختراع حقیقی کا علم نہ ہو سکے گا۔

خدا کے وجود کی یہی دو شرعی دلیلیں ہیں اور قرآن مجید میں اس پر جو دلیلیں قائم کی گئیں ہیں، وہ ان ہی دو میں محدود ہیں۔ بعض آیتیں صرف **دلیل عنایہ** پر مشتمل ہیں اور بعض آیتیں **دلیل اختراع** اور بعض آیتوں میں دونوں دلیلیں ایک ساتھ پائی جاتی ہیں۔ یہ دلیلیں جس طرح عوام کے لیے قائم کی گئی ہیں، اسی طرح علما کے لیے بھی قائم کی گئی ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ عوام کو اس کا علم صرف حس کے ذریعے سے ہوتا ہے لیکن علما اس حسی علم کے ساتھ برہان کے ذریعے سے بھی اس کا علم حاصل کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض علما کا قول ہے کہ علما نے انسان اور حیوان کے اعضا کے ہزاروں فوائد معلوم کیے ہیں۔ اس لیے یہ طریقہ شرعی بھی ہے اور طبیعی بھی۔

بہ ہر حال **دلیل عنایہ** کی بنیاد دو اصول پر ہے جس کو تمام لوگ تسلیم کرتے ہیں:

ایک یہ کہ عالم کے تمام اجزاوجود انسانی اور تمام موجودات کے موافق ہیں۔

دوسرے یہ کہ جو چیز اپنے تمام اجزاکے ساتھ کسی کام کے موافق ہوتی ہے، وہ مصنوعی ہوتی ہے۔ مثلاً اگر انسان زمین پر ایک پتھر کو دیکھے جو اس طرح تراشا گیا ہو کہ اس پر بیٹھا جا سکتا ہے تو وہ یہ یقین کر لیتا ہے کہ اس کو کسی شخص نے بیٹھنے کی نیت سے اس خاص شکل میں تراشا ہے۔ لیکن اگر وہ زمین پر اس طرح پڑا ہے کہ اس پر بیٹھنے کا مقصد حاصل نہیں ہوتا تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ وہ اتفاق سے یونہی زمین پر آ پڑا ہے۔ اس کو کسی شخص نے کسی مقصد کے لیے زمین پر نہیں رکھا ہے۔ اسی طرح جب انسان دنیا کے تمام اجزا کو دیکھتا ہے کہ وہ انسان اور دنیا کی تمام موجودات کے فوائد اور مصالح سے موافقت رکھتے ہیں تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا ہے۔ اسی لیے **دلیل عنایہ** خدا کے وجود کی بہترین دلیل خیال کی جاتی ہے اور قرآن مجید نے اسی دلیل کو بار بار بیان کیا ہے۔

1.2.2۔ منطق اور قرآن

ابن رشد ارسطو کی منطق کا شیدائی تھا۔ اس کے خیال کے مطابق منطق انسان کی سعادت کا ماخذ و مصدر ہے۔ جس درجے انسان منطق کا ماہر ہو، اسی حد تک اس کی سعادت کا اندازہ کیا جائے گا۔ اس کی رائے میں فرفوریوس (Porphyry، 233۔304ق م، ایک نوافلاطونی فلسفی) کی ایساغوجی غیر مفید ہے۔ اس نے نحو کو بہت کچھ اہمیت دی ہے کیوں کہ وہ تمام زبانوں کا قانون ہے اور ارسطو نے بھی اپنی منطقی اور بلاغت کی کتابوں میں اس کے لیے قوانین مرتب کیے ہیں۔

منطق ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعے حقیقت کو پہنچنے کے راستے میں آسانی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس تک عوام کا گزر نہیں ہو سکتا بل کہ خواص یعنی علما ہی منطق کے توسط سے پہنچ سکتے ہیں۔ اس حقیقت پر سب متفق ہیں کہ ابن رشد کی رسائی حقیقت تک ہو گئی تھی اور حق مطلق (Absolut Realty) کا اس پر انکشاف ہو گیا تھا۔ یہ تمام ارسطو کی تعلیم کا نتیجہ تھا۔

ابن رشد کا اعتقاد تھا کہ دین ایک مستقل حقیقت رکھتا ہے لیکن وہ علمِ کلام سے متنفر تھا کیوں کہ اس میں ایسی چیزوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن کا ثبوت عقل کے ذریعے ممکن نہیں۔ قرآن کے نزول کی اصل غرض و غایت لوگوں کو علوم کی تعلیم دینا نہیں بل کہ ان کے احوال کا تزکیہ کرنا ہے۔ پس اصل مطلوب علم نہیں بل کہ اطاعت، استقامت اور راہ

راست کی پیروی ہے اور یہی شارع کی غایت ہے جو جانتا ہے کہ انسان کی سعادت کی تکمیل صرف اجتماعی معیشت سے ہو سکتی ہے۔

1.2.3۔ نظریۂ تخلیق

ابن رشد کے نزدیک تخلیق محض مادۂ اولیٰ کی حرکت کا نام ہے۔ مادۂ اولیٰ ہر طرح کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ یہ وجود کے ہر پیکر میں ظہور کر سکتا ہے۔ اس کی خود اپنی کوئی صورت اور شکل نہیں ہوتی۔ اس کی کوئی منطقی تعریف ممکن نہیں۔ مادہ محض ایک استعداد اور قوت کا نام ہے اور یہی سبب ہے کہ عالم قدیم اور ازلی ہے کیوں کہ عالم کی تمام چیزیں اپنے وجود سے پیشتر استعداد و قوت کے مدارج میں تھیں۔ مادہ نہ کبھی پیدا ہوا اور نہ فنا ہو سکتا ہے۔

کائنات میں پیدایش کا ایک لا متناہی سلسلہ جاری ہے۔ جو چیز استعداد کے درجے میں آتی ہے، وہ فعلیت میں ضرور آتی ہے۔ حرکت سے پہلے سکون اور سکون سے پہلے حرکت نہیں ہوتی بل کہ حرکت خود ازلی و دائمی ہے۔ اس کا فاعل سکون نہیں ہے بل کہ اجزاے حرکت خود ہی ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں۔

علاوہ ازیں زمان کا وجود بھی حرکت ہی سے قائم ہے۔ وقت کا اندازہ ہمیں ان تغیرات سے ہوتا ہے جو ہمارے اپنے جسم کے اندر واقع ہوتے ہیں اور یہی تغیرات حرکت کی مختلف قسمیں ہیں۔ اگر کائنات کی حرکت بند ہو جائے تو پھر ہمیں وقت کا اندازہ نہ ہو سکے گا۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ عالم خواب میں جب ہماری قوت متخیلہ کی حرکت باقی نہیں رہتی تو وقت کا خیال بھی ہمارے دلوں سے نکل جاتا ہے۔ حرکت ہی کے باعث ہمارے دماغ میں تقدم و تاخر کے خیالات آتے ہیں۔ اگر حرکت کا وجود نہ ہوتا تو کائنات میں پیدایش کا یہ لگاتار سلسلہ جو جاری ہے اس کا وجود بھی نہ ہوتا، یعنی دنیا میں کوئی چیز بھی وجود میں نہ آسکتی۔

کائنات کی پیدایش علت العلل یا خدا کے فیضان وجود کے طور پر ہوئی ہے۔ چوں کہ وہ خود بھی خیر وجود محض تھا، اس لیے وہ مجبور تھا کہ عالم کو وجود میں لائے۔ خدا کو فقط کلیات کا علم ہے اور وہ جزئیات کے علم سے قطعی بے بہرہ ہے۔ جزئیات چوں کہ حادث ہیں، لہٰذا جزئیات کے علم سے خود اس کا بھی حادث ہونا قرار پائے گا۔ محالات میں اسے کوئی قدرت حاصل نہیں ہے۔ اس سے صرف خیر کا صدور ہو سکتا ہے، شر و فساد اس کے افعال نہیں ہیں۔ لیکن دنیا میں خیر کے پہلو بہ پہلو شر کا وجود ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ موجودات میں خود اختلاف و فساد کی قابلیت موجود ہے جیسا کہ قرآن مجید میں

ہے: وَنَفْسٍ وَمَا سَوّٰاهَا ۔ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (الشمس 91 :8-7) یہ الفاظ دیگر شر و خیر کا ویسا ہی مقابلہ ہے جیسے دن اور رات ایک دوسرے کی جد ہیں۔ موجودات چوں کہ دو چیزوں سے مل جل کر پیدا ہوتے ہیں، اس لیے فطرتاً ان میں اس بات کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ کسی بھی وقت معین پر ان کے اجزا پراگندہ اور منتشر ہو جائیں، یہی چیز فساد و شر کا باعث ہوتی ہے۔

ابن رشد خدا اور کائنات کے تعلق کے بارے میں کہتا کہ نظام کائنات کا معاملہ بھی سلطنتوں کے انتظامات سے مشابہ ہے۔ جہاں تمام اعمال بادشاہ کے فرمان کے مطابق ہی صادر ہوتے ہیں لیکن سب کا تعلق بہ راہ راست بادشاہ سے نہیں ہوتا بل کہ بادشاہ کے مقرر کردہ اعمال سلطنت اس کو انجام دیتے ہیں۔

1.2.3۔ نظریۂ اخلاق

اخلاق میں ابن رشد کا کوئی خاص مستقل مسلک نہیں ہے۔ اس نے ارسطو کی اخلاقیات کو نظر انداز کر دیا کیوں کہ وہ عربی مزاج کے مطابق نہیں تھے۔ البتہ اس کے عقلی مباحث نے اس کو اخلاق کے بنیادی مسئلہ خیر و شر میں متکلمین کے جھگڑے کی طرف متوجہ کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ علماے کلام کا یہ خیال ہے کہ خیر وہ ہے جو خداے تعالیٰ کے ارادے کے مطابق ہو اور خداے تعالیٰ کسی قائم بالذات سبب کی بنا پر جو اس کے ارادے سے ما قبل ہو، خیر کا ارادہ نہیں کرتا بل کہ مجرد اپنے ارادے کے ذریعے ایسا کرتا ہے، نیز یہ کہ خداے تعالیٰ متناقضات کو جمع کرنے پر قادر ہے اور وہ بغیر کسی قید اور شرط کے کامل آزادی کے ساتھ کائنات میں تصرف کرتا ہے۔

1.2.4۔ نظریۂ حریت

اس کے بعد ابن رشد نظریۂ حریت سے بحث کرتا ہے کہ انسان آزادِ مطلق و کامل مختار نہیں ہے بل کہ انسان کے نفس میں حریت کی تکمیل ہوتی ہے لیکن وہ خارجی حالات کی وجہ سے محدود رہتی ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے اعمال کی علت موثرہ خود ہم میں موجود ہے، البتہ علت ارضیہ ہم سے خارج ہے کیوں کہ جو قوت ہم کو اپنی طرف کھینچی ہے، وہ ایک علاحدہ مستقل وجود رکھتی ہے جس کا مبدا قوانین طبیعیہ یعنی عنایتِ الٰہیہ ہے۔ اسی وجہ سے قرآن میں بعض ایسی آیتیں پائی جاتی ہیں جن سے انسان کی حریت کا پتہ چلتا ہے اور بعض ایسی آیتیں بھی ہیں جن سے جبر ثابت ہوتا ہے اور کچھ آیتوں سے اعمال کا تحکم یا کسب نکلتا ہے جو ان دونوں کی درمیانی حالت ہے۔

ابن رشد نے اس جبر و قدر کے درمیانی نظریے کو اپنی کتاب **مناھج الادلة** میں واضح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادۂ اولی میں متناقض اشکال کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح نفس مختلف حالات میں اپنے غایت کے تحقق کی قوت رکھتا ہے، اس لحاظ سے وہ آزاد ہے۔ لیکن اس کی آزادی خواہشات نفسانی کی تابع نہیں، نہ بالعرض حادث ہوتی ہے کیوں کہ کائنات میں جتنی فاعلی قوتیں ہیں، اس کے نظام کے قائم رکھنے پر مجبور ہیں۔ ان کی یہ عادت نہیں کہ کسی وقت بھی کاروبار عالم میں لاپروائی برتیں۔ عالم موثرات میں اتفاقی امور کی کوئی گنجایش نہیں۔

1.2.5۔ تصورِ نفس

نفس کے متعلق ابن رشد کا خیال ہے کہ وہ جسم کے ساتھ اس طرح متصل ہے جس طرح کہ صورت اور مادے میں اتصال پایا جاتا ہے۔ ابن رشد نفوس متعددہ کی ہیشگی کے نظریے میں ابن سینا سے اختلاف کرتا ہے کیوں کہ نفس کا وجود ابن رشد کے خیال کی رُو سے اسی وقت باقی رہتا ہے، جب تک وہ اپنے جسم کی تکمیل کرتا ہو۔ علم النفس میں ابن رشد کے تمام خیالات مجمل حیثیت سے ارسطو کے خیالات کے مطابق ہیں۔ البتہ یہ جالینوس(Galenیونان کا معروف طبیب اور فلسفی جس نے سائنس اور فلسفہ میں تطبیق کی سعی کی۔) کے خلاف ضرور ہیں۔ صرف ایک نظریے میں ابن رشد ارسطو سے اختلاف کرتا ہے اور وہ "ذہن" کا نظریہ ہے۔ ابن رشد نے اس مسئلے میں جو اختلاف کیا ہے، وہ کسی خاص اساس پر مبنی نہیں بل کہ وہ محض نوافلاطونیت سے ماخوذ ہے اور یہ ارسطو کے مجموعی نظریے کے بالکلیہ متناقض ہے۔

عقل کے متعلق ابن رشد کا خیال یہ ہے کہ عقل متاثر یعنی عقلِ افراد قابل زوال ہے اور عقلِ ازلی جو ہے، یہ عقل انسان ہے۔ بہ حیثیت جنس عقل فعال کا کام یہ ہے کہ صورِ نفسیہ کو عقل منفعل کے سامنے پسندیدہ طریقے سے پیش کرے، جنھیں وہ قبول کرتی ہے اور ان کا ادراک کرتی ہے۔

وحدت النفوس کے متعلق ابن رشد کا عقیدہ نظام کائنات میں ایک اعلیٰ غایت رکھتا ہے۔ اس کا اعتقاد تھا کہ کائنات کے اجزا موجود ذی روح اور متشابہ ہیں جن کے متعلق کوئی شبہہ نہیں ہو سکتا اور فکر انسان مجموعی حیثیت سے اعلیٰ قوتوں کا نتیجہ اور تمام کائنات کی مظہر عام ہے۔

وحدت النفوس سے ابن رشد کی مراد یہ ہے کہ انسانیت کو بقائے دوام حاصل ہے اور عقل فعال کی ہیشگی گویا انسانیت کی حیات ابدی اور مدنیت کا استمرار ہے۔ ابن رشد وحدت النفوس کے نظریے پر ہمیشہ زور دیتا ہے، وہ کہتا ہے کہ

عقل ایک مستقل وجود رکھتی ہے اور افراد انسانی سے بالکل علاحدہ اور مستقل طور پر پائی جاتی ہے، گویا کہ وہ کائنات کا جز ہے۔انسانیت سے ایک ایسی ہستی مراد ہے جو ازلی ولازم الوجود ہے،اسی بناپر وہ فلسفے کو ضروری قرار دیتا ہے تاکہ اس کے ذریعے فلسفی عقل مطلق سے واقف ہو سکے۔اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان اور فلسفی نظام کائنات کے لازمی جز ہیں۔

1.2.6۔نظریۂ معرفت حق

ابن رشد کہتا ہے کہ عقل فعال (خدا) سے متصل ہونے کے لیے کسی حال و قال، وجد واستغراق اور مراقبہ کی حاجت نہیں جیسا کہ صوفیہ کہتے ہیں بل کہ ہم اس اتصال واتحاد کو صرف حکمت سے حاصل کر سکتے ہیں۔ارتقاے انسانی کا بلند ترین مقام وہ ہے، جہاں تمام قواے انسانی اپنی انتہائی استعداد امکانی حاصل کر چکی ہوتی ہے۔غور و فکر کے بعد جب انسان اس پردہ کو اٹھا دیتا ہے جو حقیقتِ اشیا پر پڑا ہوا ہے، وہ واصل باللہ ہو جاتا ہے۔یہاں حقائق علویہ اسے رُودَررُو نظر آتے ہیں۔صوفی کی ریاضت و مجاہدہ بے سود ہے۔آدمی کی اعلیٰ زندگی کا مقصد یہ ہے کہ اپنے نفس کے جزو اعلیٰ کو اپنے احساسات پر غالب رکھے۔اگر یہ مرتبہ اسے حاصل ہو گیا تو گویا بہشت مل گئی، خواہ آدمی کا کوئی بھی مذہب کیوں نہ ہو۔

2۔ابن طفیل

2.1۔حالات

ابو بکر محمد بن عبدالملک بن محمد بن طفیل القیسی، اسلامی اندلس کا نامور فلسفی جو ابو جعفر الاندلسی القرطبیؒ الاشبیلی کے نام سے بھی مشہور ہے۔مسیحی متکلمین نے اسے Ababacer لکھا ہے جو ابو بکر کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔وہ قبیلہ قیس میں سے تھا اور 494ھ کے لگ بھگ وادی آش میں پیدا ہوا جو غرناطہ سے چالیس میل شمال مشرق میں واقع ہے۔ابن طفیل کے خاندان اور تعلیم و تربیت کے بارے میں زیادہ معلومات حاصل نہیں، پھر یہ خیال بھی کہ وہ ابن باجہ کا شاگرد تھا، غلط ہے۔اس لیے کہ اپنی تصنیف حی بن یقظان میں اس نے ابن باجہ سے عدم واقفیت کا اظہار کیا ہے۔وہ طبیب بھی تھا اور غرناطہ میں طبابت کرتا رہا۔

پھر وہ والیِ صوبہ کا کاتب بنا اور آخر میں ابو یعقوب یوسف (م580ھ) اول تاجدارِ موحدین کا طبیب مقرر ہوا۔ابن طفیل کو ابو یعقوب کے یہاں بڑا اثر و رسوخ حاصل تھا اس نے متعدد علما کو دربار میں بلایا۔ابن طفیل نے 1185ء یعنی 581ھ میں مراکش میں وفات پائی۔خلیفہ منصور اس کے جنازے میں شریک تھا۔

2.2۔رسالہ حی ابن یقظان

ابن طفیل کی ایک ہی تصنیف دستیاب ہوئی ہے اور وہ اس کا مشہور و معروف رسالہ **حی بن یقظان** ہے جس میں گویا اس نے اپنے فلسفیانہ خیالات کی وضاحت داستان کی شکل میں کر دی ہے، اسی رسالے کا ذیلی عنوان **اسرار الحکمة المشرقیة** ہے۔ علاوہ ازیں دو رسالے طب میں بھی اس سے منسوب ہیں جو ناپید ہیں۔

حی بن یقظان کی زبان سر تا سر رمزی اور تمثیلی ہے اور اس سے اس امر کی تشریح مقصود ہے کہ فلسفے کی غرض و غایت، ذاتِ الٰہی سے اتحاد و اتصال ہے۔ انسان کے اندر یہ صلاحیت موجود ہے کہ بنائے خاطر اور نورِ بصیرت سے اس مقام پر پہنچ جائے، جہاں ادراک حق کے لیے قیاس و استدلال غیر ضروری ہو جاتا ہے۔ چناں چہ ابن طفیل نے اس سلسلے میں اپنے پیشرووٗں: ابن سینا، ابن باجہ اور غزالی کی بڑی تعریف کی ہے۔

ابن طفیل کا رسالہ حی بن یقظان مغرب میں کئی نسلوں تک اتنا مقبول رہا کہ اسے قرونِ وسطیٰ کی غیر معمولی کتابوں میں سے ایک تسلیم کیا گیا اور اس سے ہر زمانے اور ہر ملک میں ہر خیال کے لوگ لطف اندوز ہوتے رہے ہیں۔ اس کے ترجمے عبرانی، لاطینی، انگریزی، ولندیزی، فرانسیسی، ہسپانوی، جرمن اور روسی زبانوں میں ہوئے۔ 1349ء میں ناربون(Norbonne) کے ایک یہودی موسیٰ نامی نے اس کا عبرانی ترجمہ کیا اور ایک شرح بھی لکھی ہے۔ لائبنیز(1716ء-1646ء، جرمن فلسفی اور ریاضی دان) نے بھی اس کی تعریف کی ہے۔ اردو زبان میں **جیتا جاگتا** کے نام سے ڈاکٹر سید محمد یوسف نے اس رسالے کا ترجمہ کیا ہے۔

رسالہ **حی بن یقظان** کی تصنیف کا سب سے بڑا مقصد شریعت، طریقت اور حکمت کے درمیان تطبیق ہے۔ اس لیے کہ ابن طفیل کے نزدیک ایک ترقی یافتہ تمدن یا ترقی یافتہ جمہوریت کے لیے صرف عقلی اور کشفی علوم کافی نہیں بل کہ اخلاقی اور مذہبی علوم کی بھی ضرورت ہے۔ اس لیے اس نے اپنے قصے میں تین شخص فرض کیے ہیں جن میں حی بن یقظان عقلی علوم کا ماہر تھا۔ ابسال کشف و ذوق کا متوالا یعنی صوفی تھا اور سلمان علوم ظاہریہ میں کمال رکھتا تھا۔ لیکن دنیا کی ترقی و اصلاح کے لیے صرف علم ہی کافی نہیں بل کہ اس کے لیے عمل کی بھی ضرورت ہے۔ اس لیے ان تینوں نے مل کر ایک عملی یعنی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی خدمت انجام دی۔ اس بنا پر ابن طفیل نے اس رسالے کے ذریعے حکمت، طریقت اور شریعت تینوں میں مطابقت پیدا کی اور تینوں کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے، چنانچہ عبدالواحد مراکشی لکھتا ہے:

"اخیر عمر میں اس نے اپنی توجہ صرف علم الٰہی کی طرف مبذول کر دی اس کے سوا اور علوم کو بالکل چھوڑ دیا تھا۔ وہ حکمت و شریعت میں تطبیق دینے کا بڑا شائق تھا اور ظاہر و باطن میں نبوت کی بڑی عزت کرتا تھا اور اس کے ساتھ وہ علوم اسلامیہ میں بھی بڑا وسیع النظر تھا۔"

مولوی یونس صاحب فرنگی محلی اپنے مضمون میں لکھتے ہیں:

"آخر میں یہ نتیجہ نکلا گیا کہ فلسفہ و تصوف اور شریعت سب کا منبع ایک ہے اور ایک مکمل نظام تمدن کے لیے تینوں کی یک ساں ضرورت ہے۔"

2.3۔ نظریات

ابن طفیل نے اپنے فلسفے کو ایک سوال کے جواب کی شکل میں پیش کیا جو اس کے ایک بھائی نے کیا تھا اور یہ قدرتاً ابن سینا اور غزالی کی تقلید ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: "اے میرے عزیز مخلص و مکرم بھائی خدا تمھیں بقاے دوام او رابدی راحت عطا کرے، تم نے مجھ سے حکمتِ شرقیہ کے اسرار کی توضیح کرنے کی درخواست کی ہے۔ یہ سمجھ لو کہ جس کسی کو ایسی صداقت کی خواہش ہو جو واضح اور روشن ہو تو اس کے لیے جد وجہد بھی ضروری ہے۔"

ابن طفیل نے سابقہ ادوار کے مفکرین مثلاً: فارابی، ابن سینا اور غزالی کے مختلف نظریات پر نقد و تبصرہ بھی کیا ہے اور اپنی الگ اور مستقل راہ نکالی ہے۔ ذیل میں اس کی فکر کے اہم نکات پیش کیے جاتے ہیں۔

2.3.1۔ معرفتِ حق

ابن طفیل اس سلسلے میں اپنی حالت کی توضیح کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"تمھارے سوال نے میرے دل میں ایک حرکت سی پیدا کر دی ہے اور میں ایک ایسی حالت کے مشاہدے پر جس سے کہ میں اس سے پہلے محروم تھا اور ایک ایسے نادر مقام کی رسائی پر جس کی توصیف زبان سے ممکن نہیں اور نہ کسی بیان سے اس کی توضیح ہو سکتی ہے، خداے پاک کا شکر ادا کرتا ہوں۔ یہ کیفیت بالکل جداگانہ حیثیت رکھتی ہے اور اس کا تعلق ایک دوسرے عالم سے ہے۔ اس حالت میں جو راحت، لذت و سرور حاصل ہوتا ہے، وہ اس نوعیت کا ہے جو شخص اس مقام پر فائز ہوا اور اس کی کسی حد تک پہنچا ہو۔ اس کے لیے اپنے اسرار کا اخفا کسی طرح بھی ممکن نہیں

ہے بل کہ جو لذت و نشاط اس کو حاصل ہوتی ہے وہ اس کے اجمالی نہ کہ تفصیلی طور پر اظہار پر مجبور کر دیتی ہے۔ گو اس قسم کے لوگ علوم سے ناآشنا کیوں نہ ہوں اور بغیر تحصیل علم کے یہ باتیں کیوں نہ کی ہوں۔ بعضوں نے اسی حالت میں یہاں تک کہا ہے: **سبحانی سبحانی ما اعظم شانی** (حضرت بایزید بسطامی) ایک دوسرے بزرگ (منصور بن حلاج) نے کہا ہے: **انا الحق** ایک بزرگ کا قول ہے: **لیس فی الثوب الا اللہ"**

2.3.2۔ فارابی کے فلسفے پر تنقید

فارابی کے فلسفے پر تنقید کرتے ہوئے ابن طفیل نے لکھا ہے:

''ابو نصر فارابی کو جو کتابیں ہمیں دستیاب ہوئی ہیں، ان میں سے اکثر منطق پر ہیں۔ اس کے فلسفے کی کتابوں میں اکثر شکوک پائے جاتے ہیں۔ اس نے کتاب ''ملۃ فاضلہ'' میں ثابت کیا ہے کہ موت کے بعد شریر نفوس انتہائی تکلیف کی حالت میں غیر متناہی زمانے تک باقی رہیں گے لیکن اپنی کتاب ''سیاستہ المدینۃ'' میں تصریح کی ہے کہ تمام شریر نفوس گھل کر معدوم ہو جائیں گے۔ البتہ کامل نفوس کو بقائے دوام نصیب ہو گا۔ اسکے بعد کتاب "اخلاق" میں انسانی سعادت کے متعلق کچھ بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ سعادت اسی دنیوی زندگی میں حاصل ہو سکتی ہے۔ اس کے بعد اس کا ایک ایسا قول بھی ملتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ اس کے علاوہ ہے، بے ہودہ بکواس ہے۔ اس طرح فارابی نے تمام مخلوق کو خدا کی رحمت سے مایوس کر دیا ہے۔ یہ اس کی ایسی لغزش ہے جو قابل معافی نہیں جس کی تلافی بھی ممکن نہیں اور نبوت کے متعلق اس کے فاسد عقائد یہ ہیں کہ وہ ایک خاص قوت خیالی کا نتیجہ ہے۔ اس کے ساتھ فلسفے کو نبوت پر چند ایسے امور میں ترجیح دی ہے جن کی صراحت کی یہاں ضرورت نہیں۔''

2.3.3۔ ابن سینا کے فلسفے پر تنقید

ابن سینا پر تنقید کرتے ہوئے ابن طفیل رقم طراز ہے:

"شیخ ابو علی نے ارسطو کی کتابوں کی تشریح کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ اسی کے مسلک پر کاربند رہا اور کتاب شفا میں اس کے فلسفے کے طریقے کو اختیار کیا۔ ابتدائی کتاب میں اس امر کی وضاحت کر دی کہ حقیقت اس سے جدا ہے اور یہ کتاب اس نے محض مشائین[1] کے مسلک کے مطابق لکھی ہے جو حق کی دریافت کا خواہاں ہو، اس کو چاہیے کہ کتاب "فلسفہ مشرقیہ" میں اس کو تلاش کرے۔ جو شخص "کتاب الشفاء" اور ارسطو کی کتابوں کا مطالعہ کرے گا، اس پر واضح ہو گا کہ اکثر امور میں یہ باہم متفق ہیں، گو کتاب شفا میں چند ایسے مسائل ضرور ہیں جو ارسطو سے ہم تک نہیں پہنچے۔ اگر ارسطو کی کتابوں اور کتاب الشفاء کے مسائل کا مطالعہ بجائے ان کے باطنی اسرار پر غور و فکر کرنے کے صرف ظاہری حیثیت سے کیا جائے تو ان کے ذریعے ہم درجۂ کمال تک نہیں پہنچ سکتے جیسا کہ شیخ ابو علی نے اپنی کتاب شفاء میں واضح کیا ہے۔"

2.3.4۔ غزالی کے فلسفے پر تنقید

غزالی پر تنقید کرتے ہوئے ابن طفیل لکھتا ہے:

"شیخ ابو حامد غزالی نے اپنی کتابوں میں جمہور کی مخاطبت کے لحاظ سے کہیں ربط قائم رکھا ہے اور کہیں بے ربطی پیدا کر دی ہے۔ کبھی چند اشیا کی بنا پر تکفیر کا حکم لگاتے ہیں اور کبھی ان کو جائز قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے کتاب **تہافۃ الفلاسفۃ** میں فلاسفہ کی تکفیر کی ہے کہ انھوں نے حشر اجساد کا انکار اور خاص نفوس کے لیے ثواب و عقاب کا اثبات کیا ہے۔ حالاں کہ خود غزالی نے اپنی کتاب المیزان میں لکھا ہے کہ شیوخ صوفیہ کا بالکل یہی اعتقاد ہے۔ اس کے بعد کتاب **المنقذ من الضلال** میں لکھتے ہیں کہ ان کا یہ اعتقاد صوفیہ کے اعتقاد مانند ہے۔ جو شخص ان کتابوں کا غور کے ساتھ مطالعہ کرے، اس کو اس قسم کی بہت سی باتیں نظر آئیں گی۔ انھوں نے اپنے اس طرزِ عمل کی اپنی کتاب **میز ان**

1۔ مشائین عربی لفظ مشی سے ماخوذ ہے جس کے معنی چلنے یا ٹہلنے کے ہیں کیوں کہ ارسطو جب اپنے شاگردوں کو درس دیتا تھا تو وہ ٹہلتا ہوا درس دیتا تھا۔اس لیے ارسطو کے پیروؤں کو مشائین کہتے ہیں۔

العمل کے آخری حصے میں معذرت کی ہے اور لکھا ہے کہ رائیں تین قسم کی ہوتی ہیں: پہلی وہ رائے جس میں تمام جمہور شریک ہیں۔ دوسری وہ جو ہر سائل کی مخاطبت کے لحاظ سے ہو۔ تیسری وہ ہے جو صرف انسان اور اس کے نفس کی حد تک محدود ہے۔ اس سے وہی مطلع ہو سکتا ہے جو اس کا ہم اعتقاد ہو۔ اس کے بعد فرمایا ہے کہ اگر یہ الفاظ اس قسم کے ہیں جو تمھارے موروثی اعتقاد میں شک پیدا کرتے ہیں تو یہی ایک فائدہ کافی ہے کیوں کہ جس کو شک نہ ہو، وہ غور بھی نہیں کرے گا اور جو کچھ غور نہ کرے، وہ بصیرت حاصل نہیں کرے گا اور جس کو بصیرت حاصل نہ ہو وہ عمر بھر جہالت وحیرت کی تاریکی میں سر گرداں رہے گا۔ یہ ان کی تعلیم کا ایک طریقہ ہے جس میں اکثر رموز و اشارات پائے جاتے ہیں اور ان سے وہی شخص مستفید ہو سکتا ہے جو پہلے ہی سے بصیرت نفس کے ذریعے ان رموز کو سمجھ جائے۔ بعض متاخرین کو ان کی کتاب **مشکوٰۃ الانوار** کے آخری حصے سے ایک اہم امر کے متعلق وہم ہوا ہے جس نے ان کو گمراہی کے گڑھے میں گرادیا ہے اور جن سے نجات ممکن نظر نہیں آتی۔ یہ ان کا وہ قول ہے جو انھوں نے انوار سے محجوب افراد کے اقسام کے صراحت کرنے کے بعد واصلین کے تذکرے کے دوران پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ "ان لوگوں (یعنی واصلین) کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ یہ موجود عظیم ایک ایسی صفت سے متصف ہے جو وحدانیت محضہ کے منافی ہے۔" اس سے انھوں نے یہ خیال کیا کہ غزالی کا اعتقاد یہ ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے متکثر ہے۔ **تعالی اللہ عمایقول الظالمون علو کبیراً**۔ اس میں شک نہیں کہ شیخ ابو حامد ان برگزیدہ افراد میں ہیں جنھوں نے سعادت کا انتہائی مرتبہ حاصل کیا اور اعلیٰ مقامات پر فائز ہوئے لیکن ہم کو ان کی کتاب **المضنون** جو علم مکاشفہ پر مشتمل ہے دستیاب نہیں ہوئی۔"

2.3.5۔ حی بن یقظان کا اجمالی فلسفہ

ابن یقظان کی زبانی جن اہم نکات کو بیان کیا گیا ہے، انھیں اجمالی طور پر چھے قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

1. پہلی قسم میں حی بن یقظان کے اس نظریے سے بحث کی ہے کہ ہر حادث یعنی مخلوق کے لیے کوئی محدث یعنی خالق ضروری ہے۔

2 دوسری قسم میں حی بن یقظان نے شمس و قمر اور دیگر اجرام سماوی کے نظریے پر بحث کی ہے۔

3 تیسری قسم میں یہ بتلایا ہے کہ ذات کا کمال اور اس کی لذت واجب الوجود کے مشاہدے پر منحصر ہے۔

4 چوتھی قسم میں حی بن یقظان نے خود کو دوسرے حیوانوں کی طرح ایک نوع بتلایا ہے لیکن اس کے ساتھ اپنی زندگی کا ایک خاص مقصد قرار دیا ہے۔

5 پانچویں قسم میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ عادت کا حصول اور شقاوت سے نجات اس موجود اور واجب الوجود کے دوام کے مشاہدے پر منحصر ہے۔

6 چھٹی قسم میں فنا اور وصول الی الحق پر روشنی ڈالی ہے۔

2.3.6۔ تخلیق کائنات

کائنات کی پیدایش پر بحث کرتے ہوئے ابن طفیل اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ کائنات نہ ازلی ہے اور نہ ایک خاص وقت میں پیدا ہوئی ہے۔ اس لیے کہ اگر کہا جائے کہ خدا اور کائنات دونوں ازلی ہیں تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اول الذکر یعنی خدا موخر الذکر یعنی کائنات کا سبب ہو؟ یہاں ابن طفیل ابن سینا کے تتبع میں کہتا ہے کہ ازلیت دو طرح کی ہوتی ہے: ایک جوہر اور دوسری زمان میں، چناں چہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ خدا اپنے جوہر کے اعتبار سے تو کائنات پر سبقت رکھتا ہے لیکن وقت کے اعتبار سے نہیں! اس کی مثال وہ اس طرح دیتا ہے کہ اگر مٹھی میں کوئی چیز بند کر کے مٹھی کو گھمایا جائے تو وہ چیز ہاتھ کی حرکت کے ساتھ ہی حرکت کرے گی لیکن اس کی حرکت لازماً ہاتھ کی حرکت کے تابع ہوگی۔ ہاتھ کی حرکت تو اس کے جوہر سے پیدا ہوتی ہے اور چیز کی حرکت ہاتھ کی حرکت سے مستعار ہوتی ہے، اگرچہ وقت کے اعتبار سے ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے پہلے نہیں ہوتا۔

رہا کائنات کا خدا کے ساتھ ہم دوام (eternal-Co) ہونے کا معاملہ تو ابن طفیل ایک صوفیانہ انداز میں کہتا ہے کہ کائنات خدا سے الگ کوئی چیز نہیں۔ الوہی جوہر کو نور کے معنی میں لیتے ہوئے جس کی لازمی صفت دائمی اشراق اور ظہور ہے، جیسا کہ غزالی کا ایمان تھا، وہ کائنات کو خدا کا اپنا جوہر اور اس کے نور کا ایسا سایا قرار دیتا ہے، جس کا کوئی زمانی آغاز یا انجام نہیں ہے۔ یہ کبھی پوری طرح تباہ نہیں ہوگی جیسا کہ روز قیامت کے عقیدے سے متبادر ہوتا ہے۔ اس میں جو بگاڑ پیدا ہوگا، وہ دراصل اس کی قلبِ ماہیت ہوگی جس سے وہ ایک دوسری شکل اختیار کرے گی، نہ کہ اس کا مکمل فنا۔ کائنات کو کسی نہ کسی صورت میں جاری رہنا چاہیے، اس لیے کہ اس کا فنا اس اعلیٰ صوفیانہ صداقت کے ساتھ میل

نہیں کھاتا کہ الوہی جوہر کی فطرت ایک دائمی اشراق اور ظہور ہے۔

2.3.7۔ابن طفیل کا نظریہ علم

علم کے متعلق بحث کرتے ہوئے ابن طفیل کہتا ہے کہ انسان کی روح اپنی پہلی حالت میں ایک صاف سلیٹ کی طرح تھی اور اس میں خدا کا تصور شروع سے ہی رکھ دیا گیا تھا۔ لیکن اس تصور کو واضح اور صریح صورت میں لانے کے لیے ہمیں ایک صاف ذہن کے ساتھ جس میں نہ کوئی طرفداری ہو اور نہ تعصب، ابتدا کرنی چاہیے۔ معاشرے کے تعصبات اور پہلے سے موجود میلانات اور آرا سے آزادی ہر طرح کے علم کے لیے شرط اولین ہے اور تمثیلی کہانی میں جو یہ دکھایا گیا ہے کہ حی ایک غیر آباد جزیرے میں اپنے آپ پیدا ہوا یا لا کے ڈال دیا گیا تو اس کا اشارہ اسی حقیقت کی طرف ہے۔ جب ماحول کے اثرات سے آزادی حاصل ہو جائے تو تجربہ، تعقل وتدبر اور وجد و بے خودی روح میں مضمر صداقت کا مشاہدہ کرانے میں اپنا اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ اس طرح مشاہدے کے لیے صرف روح کا انضباط کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ حواس اور عقل کی تربیت بھی ضروری ہے۔ ایک طرف تجربے کی عقل کے ساتھ ہم آہنگی (کانٹ) اور دوسری طرف عقل کی وجدان کے ساتھ ہم آہنگی (برگساں اور اقبال) ابن طفیل کے نظریہ علم کا نچوڑ ہیں۔

2.3.8۔ تصور اخلاقیات

اخلاقیات پر بات کرتے ہوئے اپنے طفیل کہتا ہے کہ نہ زمینی زندگی کا سکھ چین اور نہ اس دنیا میں خدا کا خلیفہ ہونے کی پوزیشن، بلکہ صرف خدا کے ساتھ کامل اتحاد اخلاقیات میں خیرِ اعلیٰ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان جسم، روح اور غیر مادی جوہر کا ایک عجیب امتزاج ہے جس کی وجہ سے وہ بہ یک وقت حیوانات، ملکوتی اجسام اور خدا سے مشابہت رکھتا ہے۔

2.3.9۔مذہب اور فلسفہ

مذہب اور فلسفے کے بارے میں ابن طفیل کی رائے بالکل واضح اور دوٹوک ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مذہب الوہی دنیا کو عوامی اور سادہ علامات کی صورت میں بیان کرتا ہے۔ اس میں تشبیہات، استعارات اور تجسیمی تصورات کی بہتات ہے تاکہ یہ ساری باتیں ٹھیک طرح عوام کی سمجھ میں آئیں، ان میں خواہشات اور امنگوں پیدا کریں اور اس طرح انھیں نیکی اور اخلاقی زندگی کی طرف راغب کریں۔ دوسری طرف فلسفہ مخفی اور محرمانہ سچائی کی ایک نوع ہے، یہ مذہب کی مادی علامات کی تعبیر خالص تصورات اور پیکروں میں کرنا چاہتا ہے جو ایک ایسی حالت کو جا پہنچتا ہے جہاں الوہی جوہر اور اسکا عرفان ایک ہو جاتے ہیں۔

3۔ ابن عربی

3.1۔حالات

شیخ ابو بکر محی الدین محمد ابن عربی جو بالعموم ابن عربی اور الشیخ الاکبر کے نام سے مشہور ہیں، 17 رمضان 560ھ بہ مطابق 28 جولائی 1165ء کو مرسیہ میں پیدا ہوئے جو اندلس کے جنوب مشرق میں واقع ہے۔ان کا تعلق عرب کے قدیم قبیلہ طے سے تھا جس میں مشہور سخی حاتم گزرا ہے۔568ھ میں ابن عربی اشبیلیہ میں چلے آئے جو ان دنوں علم و ادب کا سب سے بڑا مرکز تھا۔یہاں وہ تیس سال تک اپنے زمانے کے مشہور علما سے تحصیل علم کرتے رہے۔طریق تصوف میں جن شیوخ کے زیر تربیت وہ ابتدا میں رہے، ان میں اکثر سے ان کی ملاقات بھی یہیں ہوئی۔

اڑتیس برس کی عمر میں وہ بلادِ مشرق کی طرف روانہ ہو گئے جہاں سے وہ اپنے وطن کو پھر کبھی نہ لوٹے۔پہلے آپ مصر پہنچے اور کچھ عرصے تک وہاں قیام کیا۔پھر مشرق قریب اور ایشیائے کوچک کی طویل سیر و سیاحت میں مصروف ہو گئے اور اس سلسلے میں بیت المقدس، مکہ معظمہ، بغداد اور حلب گئے۔بالآخر انھوں نے دمشق میں مستقل سکونت اختیار کر لی، جہاں وہ 638ھ بہ مطابق 1240ھ میں وفا پا گئے۔آپ کو جبل قاسیون میں دفن کیا گیا، بعد ازاں آپ کے دو صاحبزادے بھی یہیں مدفون ہوئے۔

ابن عربی صوفی ہونے کے علاوہ ایک اچھوتا انداز فکر بھی رکھتے تھے لیکن اصل مشکل اس امر کا فیصلہ کرتے وقت پیش آتی ہے کہ ان میں سے کونسا پہلو ان میں زیادہ قوی اور نمایاں تھا۔اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ وہ ایک صوفی فیلسوف (Theosophist) اور ایک نئے دبستانِ فکر کے موسس تھے لیکن ان کا فلسفہ کچھ بے ترتیب سا اور تلفیقی (Eclecticism)[2] ہے۔ وہ ایک بلند تخیل اور صوفیانہ جذبات بھی رکھتے تھے۔یہی وجہ ہے کہ ہمیں ان کی تحریروں میں کہیں بھی جدلیاتی استدلال کا کوئی ایسا مربوط سلسلہ نہیں ملتا جو جگہ جگہ متصوفانہ جذبات کے ہیجان سے منقطع نہ ہو جاتا ہو۔ابن عربی اس اعتبار سے ایک فلسفی تھے کہ انھوں نے دوسرے فلسفیوں کی طرح وجود کی ماہیت کے بارے میں ایک معین نظریہ پیش کیا اور اس اعتبار سے ایک صوفی فلسفی تھے کہ انھوں نے اپنے تصورات کو تصوف کا لباس پہنا دیا تھا۔ان کے اسلوب کے مبہم ہونے کا غالباً ایک بڑا سبب یہ بھی ہے۔

2۔ مختلف مذہبی یا فلسفیانہ عقائد یا مشرقی اور مغربی علوم کو باہم مجتمع کرنے کا رجحان جو زیادہ تر اسکندریہ مکتب فکر کا طرہ رہا ہے۔

3.2۔ نظریات

3.2.1۔وحدت الوجود

وہ بنیادی اصول جس پر ابن عربی کے سارے متصوفانہ فلسفے کا دار و مدار ہے، عقیدہ وحدت الوجود ہے۔ یہ عقیدہ مجمل طور پر ان چند الفاظ میں بیان کر دیا گیا ہے کہ "بزرگ و برتر ہے وہ ذات جس نے سب اشیا کو پیدا کیا اور جو خود ان کا جوہر اصلی ہے۔" نیز ابن عربی نے اس شعر میں بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

یا خالق الأشیاء فینفسه ...أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لاینتهیکونهفي ...ك فأنت الضیق الواسع

(فصوص الحکم)

"اے کہ تو نے تمام اشیا کو اپنی ذات میں خلق کیا۔ تو جمع کرتا ہے ہر اس چیز کو جسے تو پیدا کرتا ہے۔ تو وہ چیز پیدا کرتا ہے جس کا وجود تیری ذات میں کبھی فنا نہیں ہوتا۔ اور اس طرح تو ہی تنگ ہے اور تو ہی وسیع بھی ہے!"

یہ عقیدہ وحدت الوجود کی ایک ایسی صورت ہے جس کی رُو سے تمام عالمِ اشیا اس حقیقت کا محض ایک سایا ہے جو اس کے پیچھے مخفی ہے۔ یعنی اس وجودِ حقیقی کا جوہر اس شے کی آخری بنیاد ہے جو تھی، یا ہے اور یا ہے اور یا آیندہ ہو گی۔ بے توفیق عقل، حق اور خلق کی دوئی پر زور دیتی ہے اور ان کے اتحاد جوہری کا ادراک نہیں کر سکتی۔ اس قسم کے اتحاد کے ادراک کا واحد وسیلہ صوفیانہ وجدان یا ذوق ہے، پس حقیقت کا مطالعہ دو مختلف پہلوؤں سے کیا جا سکتا ہے:

بجاے خود تو یہ ایک ایسا ناقابل تقسیم اور غیر تشخص وجود مطلق ہے جو زمان و مکان کی تمام حدود سے ماورا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ علم انسانی سے بھی پرے ہے، بہ شرطے کہ علم سے مراد وہ چیز ہو جسے ہم اپنے حواس اور عقل نظری سے حاصل کرتے ہیں۔ لیکن اس نوع کے علم سے معلوم کی تعین ہو جاتی ہے اور تعین عبارت ہے تحدید سے جو وجودِ مطلق کے منافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب معتزلہ نے خدا کی تنزیہ مطلق پر زور دیا اور وہ یہ سمجھے کہ اس طرح انھوں نے اسے ہر قسم کی تحدید سے مبرا کر دیا ہے تو انھیں دھوکا ہوا کیوں کہ ذاتِ الٰہی کے بارے میں یقین سے کچھ بھی کہنا، خواہ وہ اس

کی تنزیہ مطلق ہی کیوں نہ ہو، اس کی تحدید کے مترادف ہے۔ حقیقی تنزیہ دراصل وحدت مطلق ہی کا نام ہے۔ابن عربی اس کو تنزیہ التوحید کہتے ہیں، یعنی وہ تنزیہ جو وحدت کے باعث ہو اور یہ علمائے کلام کی تنزیہ سے مختلف ہے۔

دوسری طرف حقیقت کو کثرت سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے اور اس صورت میں وہ عالمِ اشیا کے مترادف ہو جاتی ہے۔ اگر ان دونوں پہلوؤں کو بہ یک وقت سامنے رکھا جائے تو حقیقت خدا بھی ہے اور کائنات بھی، حق بھی اور خلق بھی، واحد بھی اور کثیر بھی، خارج بھی اور داخل بھی، باطن بھی اور ظاہر بھی۔ دوسرے لفظوں میں اگر ہم حسب معمولی دوئی کی اصطلاحات میں سوچیں تو ہم حقیقت کے بارے میں ہر قسم کی دو متضاد صفات بیان کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر ہم صوفیہ کی طرح اپنے وجدان کی رہنمائی قبول کر لیں تو حقیقت صرف ایک ہے اور عالم اشیا محض ایک واہمہ!!

3.2.2۔انسان کامل

یوں تو تصوفِ اسلام میں انسان کامل کا نظریہ بڑی اہمیت کا حامل رہا ہے جس کی بنیاد بھی وحدت الوجود کا نقطہ‌نظر ہے مگر ابن عربی کے یہاں یہ تصور اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ موجود ہے۔ صوفیہ کا عقیدہ ہے کہ انسان کی روح الٰہی یا ربانی ہے، انسان اس دنیائے مادی میں رہتے بستے ہوئے پیہم مجاہدے اور ریاضت کے ذریعہ ذاتِ الٰہیہ سے متحد و متصل ہو سکتا ہے، یا وہ صوفیانہ اصطلاح میں مجاہدے سے مکاشفے تک پہنچ سکتا ہے اور اس منزل پر پہنچ کر انسان، انسانِ کامل کا مرتبہ پا لیتا ہے، وہ دنیا میں خدا کا نائب اور دنیا کا محافظ قرار پاتا ہے۔ اس انسانِ کامل کے وجود سے دنیا میں رحمتِ الٰہی کا نزول ہوتا رہتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کو دنیا کا قطب بھی کہا جاتا ہے۔ تاریخ تصوف اسلام میں انسان کامل کی اصطلاح کو سب سے پہلے شیخ اکبر نے اپنی کتاب فصوص الحکم میں استعمال کیا ہے۔

<u>حقیقتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انسانِ کامل</u>

انسان کامل کے نظریے کے لیے حقیقت محمدیہؐ کے صوفیانہ تصور کو بھی بنیاد بنایا گیا ہے۔ اس سلسلے میں بعض روایتوں سے استدلال کیا جاتا ہے، مثلاً:

> **لولاک لماخلقت الافلاک** ملا علی قاریؒ نے الموضوعات الکبریٰ میں اس حدیث کو موضوع قرار دیا ہے، اس لیے ان الفاظ کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کرنا درست نہیں، اگرچہ اس کے معنی کو انھوں نے درست بتلایا ہے۔

"یعنی اگر تو نہ ہوتا تو میں ہر گز آسمانوں کو پیدا نہ کرتا۔"

دوسری روایت میں ہے: **اول ماخلق الله نوری** علامہ سیوطیؒ کا کہنا ہے کہ اس روایت کی کوئی قابل اعتماد سند موجود نہیں ہے۔ الحاوی از سیوطی 1/326، امام صنعانیؒ اور علامہ عجلونیؒ نے اسے موضوع بتلایا ہے۔ (کشف الخفاء) اس لیے ان الفاظ کو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کرنے سے احتراز کرنا چاہیے۔

"یعنی اللہ نے سب سے پہلے جس چیز کو پیدا کیا، وہ میرا نور ہے۔"

ان احادیث کی روشنی میں ابن عربی کہتے ہیں کہ تخلیق کائنات کی علت و غایت دراصل حقیقت محمدیہ ﷺ ہے۔ جس طرح تمام موجودات عالم میں انسان اشرف و اکمل ہے، اسی طرح تمام افرادِ انسانی میں حضور اکرم ﷺ کا ظہورِ قدسی سب سے زیادہ افضل و اعلیٰ ہے۔ آپ ﷺ ہی دراصل انسانِ کامل ہیں اور دوسروں کو بھی شرف و منزلت صرف آپؐ ہی کے فیض سے حاصل ہوتا ہے۔ ابن عربی اس حقیقتِ محمدیہ ﷺ کو حقیقت الحقائق کا نام بھی دیتے ہیں جس کا کامل ترین ظہور انسانِ کامل میں ہوتا ہے۔

انسانِ کامل حقیقت کا مظہر ہے، وہ کائنات کا ایک ایسا خلاصہ ہے جس کی ذات اشرف میں خدا کی صفات کاملہ منعکس ہوتی رہتی ہیں اور جس طرح حقیقت محمدیہ ﷺ کائنات کی تخلیق حقیقت ہے، اسی طرح انسانِ کامل بھی تخلیق کائنات کی علت ہے۔ ان کا خیال ہے کہ چوں کہ صرف انسانِ کامل ہی حقیقی معنی میں اللہ کو پہچانتا ہے اور اسے محبوب رکھتا ہے اور خود خدا بھی انسانِ کامل کو عزیز رکھتا ہے، اس لیے انسانِ کامل ہی دراصل تخلیق کی علت ہے۔

اور انسان ہی وہ مخلوق ہے جو اپنے اندر صورت خدا اور صورت عالم کو مجتمع کیے ہوئے ہے۔ صرف ایک یہی انسان ہے جو خدائے مطلق کے تمام اسماو صفات کو متجلی کرتا رہتا ہے اور خدا انسان کے آئینہ میں خود کو جلوہ گر کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان تخلیق کی علت غائی ہے۔ ہماری ہستی فقط ہستیِ فقط خدا کا ایک تعین ہے۔ جس طرح ہم اپنی ہستی کے لیے وجودِ خدا کو لازم قرار دیتے ہیں، اسی طرح خدا بھی اپنے وجود کی معرفت کے لیے ہمارا محتاج ہے تاکہ وہ اپنے لیے اپنی ہستی کو متجلی کر سکے۔ ابن عربی کا یہی نظریۂ انسان کامل ہے۔

خود آزمائی

1- ابن رشد کے حالات زندگی اور فکر و فلسفہ پر جامع مضمون لکھیں۔

2- ابن طفیل کے رسالہ حی ابن یقظان پر مفصل نوٹ تحریر کریں۔

3- ابن طفیل کے فلسفیانہ نظریات پر تفصیل سے روشنی ڈالیں۔

4- ابن عربی کے احوال زندگی اور فکری مسائل پر بحث کریں۔

ماخذ و مصادر

- **عظیم مسلمان فلسفی**(فلاسفۃ الاسلام) مصنف: محمد لطفی جمعہ مصری، مترجم: ڈاکٹر میر ولی الدین، دار الشعور، لاہور
- **مسلم فکر و فلسفہ**، محمد کاظم، مشعل بکس، لاہور
- **ابن رشد**، مصنف: مسیو ریناں، مترجم: معشوق حسین، مکتبہ جدید، لاہور
- **فلسفہ اسلام و یونان**، صباد شتیاری، سید ہاشمی ریفرنس لائبریری، کراچی

یونٹ:4

فلسفے کے اہم مسائل اور اسلام کا نقطۂ نظر

فہرست عنوانات

یونٹ کا تعارف

مذہب اور فلسفہ دونو اپنے اصل مقصد کے لحاظ سے زندگی کی رہنمائی کے لیے وجود میں آئے ہیں، ان کے درمیان مقصد کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر فرق ہے تو یہ ہے کہ فلسفہ اس رہنمائی میں صرف عقل پر اعتماد کرتا ہے اور مذہب عقل کو بیدار کرنے کے ساتھ ساتھ انسان کو وحیِ الٰہی کے نور سے بھی بہرہ یاب کر دیتا ہے جس کے سبب سے وہ ان گمراہیوں سے بالکل محفوظ ہو جاتا ہے جو محض عقل پر اعتماد کرنے سے پیدا ہوتی ہیں یا ہو سکتی ہیں۔

اس زمانے میں مسلمانوں کے اندر یہ غلط فہمی عام ہے کہ مذہب کا عقل سے کوئی رابطہ نہیں ہے، یہ صرف بے سمجھے بوجھے مان لینے کی چیز ہے۔ اس غلط فہمی کے ساتھ مذہب سے آدمی کا تعلق ایک بالکل بے روح تعلق ہوتا ہے جس کی افادیت نہ دنیا میں ہے، نہ آخرت میں۔ اس بنا پر مذہب پر غور کرنے کے ساتھ ساتھ فلسفہ کے بنیادی مسائل اور فلسفیانہ استدلال پر بھی غور کرتے رہنا چاہیے۔

فلسفے کے مطالعے سے انسانی ذہن کے فکری قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں اور وہ ان سوالات پر غور کرنے لگتا ہے جو صبحِ تاریخ سے انسان کو پریشان کر رہے ہیں، مثلاً:

- ❖ کیا یہ کائنات با معنی ہے؟ کیا اس کی کوئی غایت ہے؟
- ❖ کیا کائنات میں کوئی ذی شعور آفاقی قوت موجود ہے؟ اگر ہے تو کیا یہ کائنات سے ماورا ہے یا اس میں جاری و ساری ہے؟
- ❖ کائنات ازل سے موجود ہے یا اسے کسی نے خلق کیا ہے؟
- ❖ کائنات کی بے کراں وسعتوں میں انسان کا مقام کیا ہے؟
- ❖ انسان مجبور ہے یا مختار ہے؟ اگر مجبور ہے تو یہ جبریت داخلی ہے یا خارجی ہے؟
- ❖ خیر و شر کی تمیز انسان میں وہبی ہے یا ماحول کے اثرات کی پیداوار ہے؟

یہ اور اس طرح کے دیگر سوالات ہمیشہ سے اہل نظر اور فلاسفہ و حکما کے غور و فکر کا موضوع رہے ہیں اور انھوں نے ان کا جواب دینے کی کوشش کی ہے لیکن ان کا دار و مدار چوں کہ اپنی عقل و فہم پر رہا ہے اس لیے وہ انسانیت کو درپیش ان بنیادی مسائل کے جوابات پر متفق نہیں ہو سکے۔

مذکورہ اہم سوالات کو مذہب نے بھی موضوعِ بحث بنایا ہے۔ ان کے جوابات انبیاے کرام علیہم السلام کی تعلیم اور آسمانی کتابوں کا خاص موضوع رہے ہیں۔ قرآن مجید آخری آسمانی کتاب ہے، اس میں جہاں زندگی کے دوسرے اہم معاملات میں راہنمائی دی گئی ہے، وہاں فلسفہ کے بنیادی مسائل کے بارے میں بھی ہدایت عطا کی گئی ہے۔ اہل فلسفہ کی آرا کو اسلامی تعلیمات، خصوصاً قرآن کی کسوٹی پر پرکھنا وقت کی اہم ضرورت ہے تاکہ اسلامی نقطۂ نظر کی قدر و قیمت نکھر کر سامنے آسکے۔

زیرِ نظر یونٹ میں فلسفے کے اہم مسائل اور ان کے متعلق اسلام کے نقطۂ نظر کا تقابلی جائزہ پیش کیا جائے گا۔ یہ یونٹ مولانا امین احسن اصلاحی کی کتاب **فلسفے کے بنیادی مسائل: قرآن حکیم کی روشنی میں** سے ماخوذ ہے۔ مولانا مرحوم نے فلسفے کے بنیادی اور معرکہ آرا مسائل پر قدیم و جدید فلاسفہ کی آرا نقل کر کے ان کا تنقیدی جائزہ لیا ہے اور پھر قرآن مجید کے موقف کو وضاحت سے بیان کیا ہے۔ انھوں نے چھے مسائل پر بحث کی ہے جن میں سے تین کو اس یونٹ میں پیش کیا جارہا ہے:

1. کائنات میں انسان کا مقام و مرتبہ کیا ہے؟
2. خیر و شر کا تعین کیسے کیا جاسکتا ہے؟
3. کیا انسانی زندگی کے مسائل کے حل کے لیے صرف عقل کافی ہے یا اس کے ساتھ وحی کی رہنمائی بھی ضروری ہے؟

یونٹ کے مقاصد

اُمید ہے کہ یونٹ کے مطالعے سے آپ اس قابل ہو سکیں گے کہ

1. کائنات میں انسان کی حیثیت اور مقام و مرتبہ کے بارے میں مشہور اہل فلسفہ کی آرا پر بحث کر سکیں۔
2. دنیا میں انسانی مقام کے متعلق اسلام کے نقطۂ نظر کو اجاگر کر سکیں۔
3. خیر و شر کے تعین کے حوالے سے مختلف فلاسفہ کے نظریات پر روشنی ڈال سکیں۔
4. خیر و شر کے بارے میں فلسفیوں کی آرا پر اسلامی زاویۂ نظر سے تنقید کر سکیں۔
5. قرآن مجید کے تصورِ خیر و شر کو دلائل کی روشنی میں بیان کر سکیں۔
6. ضرورتِ وحی اور عقل و وحی کے تعلق پر فلاسفہ اور اسلام کے نقطہ ہاے نظر کا تقابل کر سکیں۔

1۔ کائنات میں انسان کا مقام

انسانی تاریخ میں یہ سوال ہمیشہ انتہائی اہمیت کا حامل رہا ہے کہ انسان کے لیے دنیا میں زندگی گزارنے کا صحیح رویہ کیا ہے؟ اس کا جواب ایک اور بنیادی سوال کے صحیح جواب پر مبنی ہے کہ اس کائنات میں انسان کا مقام ہے کیا؟ ان دونو سوالوں کے درمیان ایسا گہرا تعلق ہے کہ ان کو ایک دوسرے سے الگ کر کے صحیح طریقے پر سمجھنا ممکن نہیں۔ فرض کیجیے کہ ایک شخص یہ تصور رکھتا ہے کہ میں اس بزم میں بن بلایا مہمان ہوں، تو ظاہر ہے کہ اس کا رویہ اس شخص جیسا نہیں ہو سکتا جو یہ سمجھتا ہو کہ اس بارات کا دولھا میں ہی ہوں اور یہ سارا جشن میرے ہی لیے ترتیب دیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص یہ سمجھے کہ کائنات ایک عظیم مشین ہے اور میں اس کا حقیر پرزہ ہوں، تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے آپ کو بالکل بے حقیقت اور مجبور سمجھے گا، اس کا تصور یہ ہوگا کہ اصل اہمیت مشین کی ہے، اس کا چکر جب تک چلتا رہے گا، مجھے بھی اس چکر میں مجبوراً اپنا اپنا کام کرنا ہوگا۔ لیکن اگر وہ یہ تصور قائم کرے کہ میری حیثیت ایک پرزے کی نہیں بلکہ اس مشین کو کنٹرول کرنے اور اس کو کام میں لانے کی استعداد میرے اندر موجود ہے، میں اس سے بالاتر حقیقت ہوں، میں اس میں کچھ تصرف کر سکتا ہوں، کچھ دخل دے سکتا ہوں، اس کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کر سکتا ہوں تو اس کا رویہ مختلف ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ میں اس دنیا میں زیادہ سے زیادہ ایک ترقی یافتہ حیوان ہوں تو حیوان خواہ کتنی ترقی کیوں نہ کر جائے، بہ ہر حال ہے حیوان ہی رہے گا، بندر بہت کچھ سیکھ سکتا ہے لیکن سقراط اور بقراط نہیں بن سکتا، وہ ایک جانور ہی رہے گا۔ لیکن اگر ایک شخص یہ سمجھتا ہے کہ میں اشرف المخلوقات ہوں، ایک عظیم قدرت و حکمت نے میرا تسویہ کیا ہے، میرے اندر خاص اپنی روح میں سے روح ڈالی، مجھ کو ایک نورِ یزدانی سے مشرف کیا تو ظاہر ہے کہ اس کا رویہ اور ہوگا۔ الغرض انسان کے رویے کا بہت کچھ تعلق اس امر کے طے کرنے سے ہے کہ اس کائنات میں اس کی حیثیت اور اس کی حقیقت ہے کیا؟

اس سوال پر ہر زمانے میں دانش وروں، حکیموں اور فلسفیوں نے غور کر کے مختلف جوابات دیے ہیں۔ چنانچہ یہاں پہلے فلسفیوں کی آرا پیش کی جائیں گی اور پھر یہ بتایا جائے گا کہ قرآن مجید نے اس کے بارے میں کیا رہنمائی دی ہے۔

1.1۔ فلاسفہ کی آرا

جہاں تک اہل دانش اور فلاسفہ کا تعلق ہے تو یہ حقیقت ہے کہ ان کا باوا آدم سقراط ہے۔ سقراط سے پہلے جو کچھ بھی حکمت اور فلسفہ تھا، اول تو اس کی تاریخ بہت مبہم ہے اور معلوم بھی ہے تو وہ کچھ اس طرح کے سوالات پر مشتمل ہے

کہ آسمان کیا ہے؟ زمین کیا ہے؟ قوس وقزح کیا ہے؟ یعنی کچھ سائنسی قسم کے سوالات ہیں جو ان کے سامنے تھے، فلسفہ کے اصل سوالات ان کے سامنے نہیں آئے۔

1.1.1۔ سقراط سے پہلے کا دور

سقراط سے پہلے دو مکتبِ فکر نمایاں نظر آتے ہیں:

ان میں سے ایک گروہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کائنات میں انسان زمین کے کیڑے مکوڑوں، جانوروں اور حیوانات کی طرح کی ایک مخلوق ہے۔ جو انجام ان تمام جانوروں اور حیوانات کا ہے، وہی انجام اس کا بھی ہے، دونو میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ نہ انسان کو کوئی امتیاز حاصل ہے، نہ امتیاز کے لیے کوئی وجہ ہے۔

دوسرا مکتبِ فکر **سوفسطائیوں** کا ہے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسان کائنات کا محور و مرکز ہے، یہی اس کائنات میں گل سر سبد کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے اندر جو صفات، صلاحیتیں اور قوتیں پوشیدہ ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے اس کو بڑا مقام اور مرتبہ دیا ہے۔ وہ انسان کے اندر ایک عقل یزدانی (Divine Reason) کے پائے جانے کے قائل ہیں۔

1.1.2۔ سقراط (Socrates)

سقراط (470ق م — 399ق م) صرف فلسفیانہ ہی نہیں بلکہ تمام عالم کے فلسفیوں میں بلند مقام کا حامل ہے۔ اس کا یہ کلمہ مشہور ہے کہ: **انسان تو اپنے آپ کو پہچان** اس کا یہ حکیمانہ ارشاد ایتھنز کے معبد ڈلفی کے مندر پر بھی لکھا ہوا ہے۔ اس سے پہلے جو فلسفی گزرے تھے، مثلاً: تھیلیز، ہراقلیطس، پارمینڈیز، زینو، فیثا غورث وغیرہ، یہ لوگ زیادہ تر اشیا کی ماہیت یا طبعیت دریافت کرنے کے خواہاں تھے، انھیں مادی اور زمانی دنیا کے اجزا اور قوانین کی جستجو تھی۔ سقراط نے ان کو سب سے پہلے توجہ دلائی کہ اصل غور کی چیز یہ شجر و حجر اور ثوابت و سیّارے نہیں بلکہ خود انسان ہے۔ وہ خود اپنے کو پہچانے کہ وہ کیا ہے، اور قدرت نے اس کو کس مقصد کے لیے پیدا کیا ہے، اور وہ کن صلاحیتوں سے مسلح ہو کر اس دنیا میں آیا؟

سقراط نے یہ سوال اٹھا کر اپنے وقت کے دانشوروں کو اس طرف متوجہ کیا کہ اپنی خودی کو پہچانو، تمھارے ہی اندر سارا خزانہ دفن ہے، پہلے اس کو دریافت کرو، اس کے بعد اس تحقیق میں نکلو کہ آگ کیا ہے اور پانی کیا ہے؟ سقراط

نے اس سوال کے ذریعے اپنے وقت کے لوگوں کو صحیح راستے پر لانے کی کوشش کی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ انسان کو اصل اہمیت دینے کا قائل تھا، دوسری چیزوں کی حیثیت اس کے ہاں ثانوی تھی۔

1.1.3۔افلاطون(Plato)

افلاطون(347ق م—428ق م) کے نزدیک یہ کائنات چند ابدی اصولوں اور کلیات پر چل رہی ہے جن میں کوئی تبدیلی نہیں لائی جاسکتی، البتہ انسان اصولوں کو دریافت کر سکتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان حیوان نہیں ہے، اگرچہ اس کی پیدائش اسی طریقے پر ہوئی ہے جس پر حیوان پیدا ہوئے ہیں۔ انسان کے اندر ایک روح بھی موجود ہے جو ملکوتی عقل کا ایک حصہ ہے جس کے ذریعے انسان اس کائنات کے ابدی کلیات کو معلوم کر سکتا اور اس کے سربستہ راز کھول سکتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان کا جسم یا دوسرے الفاظ میں مادہ اس کی ملکوتی عقل پر کمند ڈالنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کو اپنی طرف کھینچتا ہے لیکن انسان کا کام یہ ہے کہ وہ اس پر قابو پائے اور اس کمند کو توڑ کر اور مادی جسم سے بلند ہو کر غور و فکر کرے۔

1.1.4۔ارسطو(Aristotle)

افلاطون کے بعد ارسطو ہے جس کے کارناموں کی حکمائے یونان میں دھوم ہے۔ جس طرح سقراط کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے انسان کو فلسفہ بخشا، اسی طرح یہ کہا جاتا ہے کہ ارسطو نے انسان کو سائنس بخشی۔ وہی پہلا شخص ہے جس نے انسان کی منطقی تعریف کی کہ **انسان حیوان ناطق ہے** یعنی حیوان تو ہے لیکن ناطق بھی ہے۔ ناطق کے معنی ظاہر ہے کہ یہی ہیں کہ وہ صاحبِ ادراک اور عاقل ہے، حیوانات اور انسان میں حقیقی فرق یہی ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ بلند بات جو اس نے کہی وہ یہ ہے کہ انسان کے اندر ایک نورِ یزدانی(Divine Spark) ہے اور اسی کی ساری جلوہ گری ہے جو انسان میں پائی جاتی ہے کہ ہے تو یہ جانور لیکن اسی نورِ یزدانی کی بہ دولت یہ بڑے بڑے کارنامے سرانجام دے سکتا ہے اور زمین کے طول و عرض کو ناپ ڈالتا ہے۔ ظاہر و باطن کی تحقیق کرنے کے جو آلات اس کو مل گئے ہیں، وہ اسی نورِ یزدانی کا نتیجہ ہے۔

1.1.5۔رواقی فلاسفہ(Stoics)

اس دبستان فلسفہ سے منسلک حکما کے نزدیک انسان عالم اصغر ہے۔ اس چھوٹے سے نگینے کے اندر عالم اکبر یعنی پوری کائنات کو دکھایا گیا ہے۔ جو کچھ عالم اکبر میں ہے، وہ سب کچھ انسان کے اندر بھی ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ قدرت

یہ چاہتی ہے کہ جس نہج پر کائنات کا یہ کارخانہ چل رہا ہے، اسی طریقے پر وہ اپنی زندگی کا نظام بنائے۔ کائنات کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر عقل کی حکمرانی ہے جس کو وہ عقلِ یزدانی(Divine Reason) کہتے ہیں، انسان کو بھی چاہیے کہ اس پر عقل کی حکمرانی ہو اور وہ پیٹ اور تن کا غلام بن کر زندگی بسر نہ کرے۔ اس گروہ کا کہنا ہے کہ کائنات میں ہر چیز کا ایک مقام اور مرتبہ ہے، اسی طرح انسان کو چاہیے کہ وہ اپنے اس مرتبہ کی جستجو کرے، لہٰذا انسان کو عقل یزدانی کی رہنمائی میں قوانین فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنی چاہیے۔ اس طرح رواقی فلسفی انسان کو فطرت کے تابع بنادیتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک انسان اسی صورت میں خوش و خرم رہ سکتا ہے کہ وہ فطرت کے مطالبات اور قوانین کو سمجھے اور ان کے مطابق عمل کرے۔

اس کے بعد فلسفے کی دنیا میں بڑا خلا نظر آتا ہے کیوں کہ قرونِ وسطیٰ میں کلیسا نے فلسفہ اور عقل سب کا گلا گھونٹ دیا تھا۔ اس زمانے میں فلسفہ پر قابل ذکر کام نہیں ہوا، جو کچھ ہوا، وہ متکلمین کی قسم کا علم کلام ہے، اس کو فلسفہ کہنا درست نہیں۔ قدیم فلاسفہ کی رایوں کے بعد اب جدید عہد کے فلاسفہ کی رائے نقل کی جاتی ہے۔

1.1.6۔ بیکن(Francis Bacon)

جدید دور کے فلسفیوں میں سب سے پہلا مفکر فرانسس بیکن(1626ء–1561ء) ہے۔ اس نے عقل کو کلیسا کے چنگل سے چھڑانے کی کوشش کی۔ اس نے کہا کہ اس کائنات پر کھلے دل و دماغ سے غور کرو اور اس کا مشاہدہ کرو جس سے معلوم ہوگا کہ بہت سے واقعات میں مشابہت اور بہت سے واقعات میں تضاد ہے، ان کی بنیاد پر نتائج اخذ کر کے چند قوانین مرتب کیے جاسکتے ہیں جن کے ذریعے انسان اس کائنات کو مسخر کر کے اس کا ماسٹر بن سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ بیکن نے یہ بھی کہا کہ مذہب کی بات مانو اور خدا کو تسلیم کرو، چاہے ہماری عقل اس کو تسلیم نہ کرتی ہو اور خدائی قانون کی پابندی کرو، خواہ ہمارا ضمیر اس کو بوجھ محسوس کرے۔

1.1.7۔ ہابس(Thomas Hobbes)

مذہب کے معاملے میں بیکن کا رویہ مجموعی طور سے مصالحانہ تھا لیکن اس کے بعد تھامس ہابس (1679ء–1588ء) نے اس دورنگی کو ختم کردیا اور سارا وزن سائنس کے پلڑے میں ڈال دیا۔ اس نے کہا کہ اس دنیا میں ہر چیز مادی ہے اور وہ مسلسل حرکت میں ہے۔ انسان بھی اس کا ایک جزو ہے، اس لیے انسان کا کام یہ ہے کہ

حرکت کے قوانین کو دریافت کرے تاکہ وہ کائنات کو سمجھ سکے۔ان ابدی قوانین کو سمجھنے کے بعد ہی انسان اپنے آپ کو فطرت کے منشا کے مطابق ڈھال سکتا ہے۔

1.1.8۔ڈیکارٹ(René Descartes)

رینے ڈیکارٹ(1650ء–1569ء)کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس طرح ایک گھڑی خود بہ خود چلتی رہتی ہے، اسی طرح یہ دنیا مشینی اصولوں پر چل رہی ہے، انسان اس عظیم مشن کا حصہ ہے۔چوں کہ دنیا ایک مشین ہے، اس لیے یہاں کی ہر چیز کی توجیہ اور تعبیر مشینی اصولوں ہی پر ہونی چاہیے۔انسان مادی ہے لیکن عقل روحانی ہے۔ جسم مادی قوانین کے تابع ہے، اس لیے عقل کو بھی ان قوانین کے مطابق ڈھال لینا چاہیے اور انسان پر مادہ ہی کی حکمرانی ہونی چاہیے۔

1.1.9۔ سپینوزا(Spinoza)

ڈیکارٹ کی طرح سپینوزا(1677ء–1632ء) بھی کائنات کو ایک مشین مانتا ہے۔خدا بھی اس کا ایک جزو ہے اور انسان بھی۔کائنات کے چکر میں اصل اہمیت مشین کی ہے اجزا کی کچھ اہمیت نہیں۔ یہ مشین جبر محض کے اصول پر چل رہی ہے، اس لیے اس میں ارادے کو کوئی دخل نہیں۔ انسان چوں کہ اس میں پھنسا ہوا ہے اس لیے وہ نیچر کے قوانین سے اپنے آپ کو چھڑا نہیں سکتا۔

سپینوزا کے نزدیک خدا کا ارادہ اور فطرت کے قوانین دراصل ایک چیز ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ ذہن خداوندی دراصل استمام ذہنی سرمایہ کے مجموعہ کا نام ہے جو زمان و مکان میں بکھرا پڑا تھا۔ سپینوزا عقل اور ارادہ کو ایک ہی چیز کہتا ہے اس کے نزدیک اختیار معدوم ہے۔

سپینوزا کہتا ہے کہ ہماری انفرادی ذات ایک معنی میں فریبِ نظر ہے۔ ہم قانون اور سلسلۂ اسباب کے بہت بڑے دھارے کا جزو ہیں، ہم خدا کا جزو ہیں، ہم ایک ایسے وجود کی آنی اور فانی اشکال ہیں جو ہم سب سے عظیم تر ہے، ہم فانی اور متناہی ہیں، وہ ابدی اور لا متناہی ہے۔ ہمارے جسم نسل انسانی کے جسم کے خلیے ہیں، ہماری نسل، زندگی کی تمثیل کا ایک واقعہ ہے۔

یہ جبریت کا فلسفہ بھی ہے اور وحدت الوجود کا بھی، اس لیے کہ اس کی رو سے انسان خدا کا حصہ بن جاتا ہے۔ انسان کے متعلق جبر محض کا تصور بھی اسی فلسفے سے آیا ہے جس کو نیچری کہا جاتا ہے، تو اصل نیچری سپینوزا ہے۔

1.1.10۔کانٹ(Immanuel Kant)

عمانویل کانٹ (1804ء-1724ء) کو عہدِ متاخر کا سقراط بھی کہا جاتا ہے۔ اس عظیم جرمن فلسفی نے مادیت، جبریت اور مشینیت کا ابطال کیا۔اس نے کہا کہ سائنسی اور دوسرے علوم سے بھی برتر ایک حقیقت موجود ہے اور وہ ہے انسان کا اخلاقی وجود۔ تمام نیکیاں انسان کے اندر موجود ہیں، یہ اس کے اندر کی آواز (Inner Voice) ہیں جس کے لیے کسی خارجی دلیل کی ضرورت نہیں۔ انسان کا اخلاقی وجود اور اس کے اندر کی آواز جو اسے نیکیوں پر ابھارتی ہے، اس بات کا ثبوت ہے کہ خدا موجود ہے کہ وہی انسان اور دنیا کا خالق ہے۔ کانٹ کے نزدیک اگر فی الواقع خدا موجود نہیں تو اس کی ضرورت بہ ہر حال موجود ہے۔ کانٹ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ دنیا محض تجربات اور احساسات کی دنیا ہے اور اس کے باہر کوئی دنیا نہیں، اس کے نزدیک تجرباتی اور سائنسی دنیا کے علاوہ بھی ایک دنیا ہے جو عقلی یا عملی دنیا ہے۔ کانٹ کا کہنا ہے کہ عقل خدا کی طرف ہماری رہنمائی کرتی ہے اور ہمارا اخلاقی وجود ہمیں خدا کو ماننے پر مجبور کرتا ہے کیوں کہ عقل نہ تو محض موم کی ناک ہے جس کو تجربات اور احساسات جس سمت چاہیں، موڑ دیں اور نہ عقل تجربات اور احساسات کا گودام ہے بلکہ عقل ہمارے جسم کا ایک نہایت ہی فعال حصہ ہے۔ یہ پیچیدہ تجربات اور احساسات کو ایک لڑی میں پرو کر اس سے نتائج اخذ کرتی ہے۔

کانٹ کا کہنا ہے کہ انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ فانی نہیں ہے، جس کے معنی ہیں کہ حیات دنیوی بھی ایک اور زندگی کا حصہ ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ سچ بولنے یا نیکی کا کام کرنے سے نقصان اور جھوٹ بولنے سے فائدہ ہوگا لیکن اس کے باوجود ہم سچ بولتے ہیں۔ دنیا ہر روز ہمیں یہ سبق سکھاتی ہے کہ کبوتر کی نرم خوئی کی نسبت سانپ کی ہوشیاری اور چالا کی زیادہ سود مند ہے، اس کے باوجود ہم نیکی کو اختیار کرتے ہیں۔ جب سے دنیا قائم ہے، اس وقت سے انسانوں کی یہی روش ہے۔ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ہم اپنے دل کی گہرائیوں میں محسوس کرتے ہیں کہ یہ زندگی ایک اور زندگی کا حصہ ہے اور دنیا کی زندگی ایک نئی زندگی کو جنم دے گی، جہاں نیکی کا راج ہوگا، جہاں ایک نیکی کا سو گنا اجر بھی ملے گا۔ کاٹ کے نزدیک اگر یہ تصور انسان کے اندر موجود نہ ہوتا تو وہ نقصان اٹھا کر بھی نیکی کا راستہ کیوں اختیار کرتا؟ اس کو تو وہ راستہ اختیار کرنا چاہیے تھا جس میں اس کو فائدہ نظر آتا!

1.1.11۔رسل(Bertrand Russell)

برٹرینڈرسل(1970ء–1872ء) کے نزدیک یہ دنیاایک حسابی مشین ہے جو سائنس کے کلیات پر جاری ہے جن میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی۔انسان اس نظام کاایک حقیر ساحصہ ہے۔اس عظیم مشین کابھاری چکر چل رہاہے، اس کے اندر جو بھی آتاہے، وہ پِس جاتاہے،انسان بھی اس کے اندر پِس رہاہے،البتہ جب کبھی اس کا چکراوپر کی طرف آتا ہے اور انسان ذراسی دیر کے لیے ابھر آتاہے تووہ یہ سمجھ بیٹھتاہے کہ اس کی بھی کوئی حیثیت ہے لیکن مختصر عرصے کے بعد مشین اس کو پیس کرر کھ دیتی ہے۔دنیا کی مشین کواس بات کی کوئی پروانہیں کہ اس کے اندر کون آکر پس گیاہے۔ اس لحاظ سے انفرادی طور پر کسی انسان کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔جہاں تک اجتماعی حیثیت کا تعلق ہے تواس کے نزدیک اس کی مثال ان ملاحوں کی ہے جن کا جہاز طوفان میں غرق ہو چکاہواور وہ ایک تختے پر بیٹھے گھٹاگھوپ اندھیرے میں سمندر کی موجوں کے رحم وکرم پر ہوں اور رفتہ رفتہ ایک ایک کرکے سمندر کے اندر گرتے جائیں،ان کے گرنے سے ذرا سی دیر کے لیے سطح سمندر پر بلبلہ ساپیداہو جس کے بعد سمندر کی سطح برابر ہو جائے۔رسل کا کہناہے کہ قدرت کوانسان کی کوئی پروانہیں۔

1.2۔اہل فلسفہ کی آراکاتجزیہ

فلاسفہ کی مندرجہ بالاآراکاتجزیہ کیاجائے تومعلوم ہوگا کہ وہ تین گروہوں میں منقسم ہیں:

ایک گروہ ان لوگوں کاہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ انسان بھی دوسرے جانوروں، کیڑے مکوڑوں اور چوپایوں کی طرح جانور ہے، جو حشران کاہوگا،وہی حشر انسان کا بھی ہوگا۔دونو کی نوعیت ایک ہی ہے، صفات میں جو کچھ فرق ہے،اس کی چنداں اہمیت نہیں کیوں کہ مختلف جانوروں کی صفات میں بھی فرق ہوتاہے۔

دوسرا گروہ ان فلسفیوں کاہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان مجموعی مشین کاایک پرزہ ہے،اصل اہمیت مشین کی ہے، پرزہ کی کوئی خاص اہمیت نہیں۔یہ چکر چل رہاہے،اس میں جس طرح سے کائنات کے دوسرے عناصر اپنااپنا عمل کر رہے ہیں،اسی طریقے سے انسان بھی اپنا عمل کر رہاہے۔وہ اس کے ساتھ بندھاہواہے اور اس کاانجام اس کے ساتھ مقدر ہے۔یہ خاصے بڑے بڑے فلسفیوں کامذہب ہے۔سپینوزا بھی اسی گروہ میں شامل ہے۔

تیسرا گروہ ان لوگوں کاہے جو یہ کہتے ہیں کہ اس کائنات کاموضوع اور مقصوداوراس کی غایت اور نہایت انسان ہی ہے۔وہی اس بارات کادولھاہے اور یہ ساری کائنات اسی کو سامنے رکھ کر بنائی گئی ہے۔اس گروہ میں تمام قابل ذکر بڑے فلسفی شامل ہیں۔سوفسطائیوں سے لے کر سقراط اور افلاطون،ارسطواور کانٹ تک اس گروہ میں شامل ہیں۔

موجودہ زمانے کا فلسفی سائنس کے زعم ہیں یہ سوچ رہا ہے کہ انسان عنقریب سائنس کے ذریعے اس کائنات کو فتح کرلے گا اور اس کا خداوند اور ماسٹر بن جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس کا نشہ تو اور ہے لیکن گروہ کی حیثیت سے یہ نئے فلسفی بھی اسی تیسرے گروہ میں شامل کیے جائیں گے۔

جہاں تک **پہلے گروہ** کا تعلق ہے ان کی رائے پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ انھوں نے مکان کی اہمیت سمجھی اور نہ مکین کی، نہ کائنات کی اہمیت سمجھی اور انسان کی۔ انھیں کوہِ نور ہیرا ملا جس کو انھوں نے پتھر کا ٹکڑا سمجھ لیا۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اگر انسان اس کائنات کی عظمتوں، اس کے حکمتوں، اس کی قدرتوں، اس کی شانوں، اس کے عجائب اور اس کے کسی چھوٹے سے چھوٹے حصے پر بھی غور کرے تو دنگ رہ جاتا ہے کہ اتنی عظیم اور پر حکمت کائنات، االلہ اکبر! فرض کیجیے کہ لال قلعہ کے متعلق کوئی شخص یہ کہے کہ یہ گدھوں کا اصطبل ہے تو آپ اس کو پاگل ہی کہیں گے۔ اس لیے اتنی بڑی اور حکیمانہ کائنات کے متعلق کوئی یہ کہے کہ یہ بے مصرف کارخانہ ہے تو وہ احمق ہی ہوگا۔ اگر کوئی شخص انسان کی صلاحیتوں، قابلیتوں، اس کی ذہانت، اس کی فطانت پر غور کرے تو یہ باور کرنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ انسان بھی دوسرے جانوروں کی طرح ختم ہو جائے گا۔ جس انسان کی قابلیت کا عالم یہ ہے کہ وہ اپنے کمرے میں بیٹھے بیٹھے اپنی عقل کے ذریعے سے ناپ لیتا ہے کہ سورج کتنے فاصلے پر ہے، اس کی شعاعیں کتنے وقت میں زمین تک پہنچتی ہیں، اس انسان کے متعلق یہ سمجھنا کہ جس طرح گدھا مر جاتا ہے، اسی طرح یہ بھی مر جائے گا اور ختم ہو جائے گا، گدھا پن نہیں تو اور کیا ہے؟! کیوں کہ یہ باتیں تمام کائنات کی قدر و قیمت اور انسان کی قدر و قیمت دونوں کی نفی کر دیتی ہیں۔

پھر اس میں ایک بڑا پہلو تاریکی کا یہ ہے کہ کارخانہ کائنات عبث ہو جاتا ہے۔ جب انسان کے متعلق وہ یہ پیش گوئی کرتے ہیں کہ زمین کے دوسرے جانوروں کی طرح یہ بھی ختم ہو جائے گا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کائنات کی کوئی غایت نہیں ہے، کوئی روزِ حساب نہیں، کوئی جزا و سزا نہیں، کوئی موخذہ اور محاسبہ نہیں، لٰہذا کائنات کے متعلق کہا جائے گا کہ یہ کسی کھلنڈرے کا کھیل ہے، جب اس کا جی بھر جائے گا تو اس کو توڑ پھوڑ کر پھینک دے گا۔ لیکن اتنی عظیم اور اتنی حکمتوں سے بھری کائنات سے متعلق یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ یہ محض کھلنڈرے کا کھیل ہے اور اس کی کوئی غایت نہیں۔ ایک غور و فکر کرنے والا انسان جب کائنات کی حکمتوں اور عظمتوں کو دیکھتا ہے تو اس کی فطرت پکارتی ہے:

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا (آل عمران 3:191)

اے رب تو نے یہ کارخانہ عبث پیدا نہیں کیا!

دوسرے گروہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسان ایک بڑی مشین کا پرزہ ہے۔ اصل اہمیت مشین کی ہے، پرزوں کی کوئی اہمیت نہیں۔ یہ رائے بھی درست معلوم نہیں ہوتی کیوں کہ کائنات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کائنات کی ہر چیز سورج، چاند، ابر و ہوا، گرمیو سردی، دن رات، انسان کی کسی نہ کسی نوعیت کی خدمت کر رہی ہے لیکن انسان کے متعلق نہیں بتایا جا سکتا کہ وہ کس کی خدمت کرتا ہے یا کس کی خدمت پر طبعاً اور عقلاً مجبور ہے۔ ایسی کوئی چیز نہیں ملتی بجز اس کے کہ وہ اپنے رب کی بندگی کرے جو کسی خدمت کا محتاج نہیں۔ پرزے کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ ایک پرزہ دوسرے کی مدد کرتا ہے اور یہ کسی کی مدد نہیں کرتا۔ اس لیے وہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے جو شیخ سعدی نے کہی ہے:

ابر و باد و مہ و خورشید و فلک در کار اند

تا تو نانے بکف آری و بغفلت نخوری!

یعنی سورج، چاند، ابر و ہوا سب انسان کی خدمت میں سرگرم ہیں اور ان کا مطالبہ جو عقل پر مبنی ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان اپنے رب کا شکر ادا کرے۔ پس جو فلسفی یہ رائے رکھتے ہیں کہ انسان کائنات کی مشین کا ایک پرزہ ہے، ان کے متعلق یہی کہا جائے گا کہ مشاہدے میں ان کو شدید قسم کا مغالطہ لاحق ہوا ہے۔

تیسرے گروہ کی رائے جو یہ کہتے ہیں کہ اس کائنات کا موضوع اور مقصود انسان ہے، نہایت معقول معلوم ہوتی ہے۔ یہ رائے تمام بڑے بڑے فلسفیوں کی ہے۔ موجودہ دور کے ملاحدہ بھی اس رائے سے اختلاف نہیں کر سکتے کیوں کہ انسان میں کائنات میں ماسٹر بننے کا حوصلہ اسی صورت میں معقول قرار دیا جا سکتا ہے، جب وہ اس کے اندر خاص حیثیت کا حامل ہو اور اپنی حیثیت کا وہ شعور بھی رکھتا ہو۔

1.3۔ انسان کا مقام: اسلامی نقطۂ نظر

انسان کے متعلق دینِ اسلام کے موقف کے لیے قرآن مجید کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو خدا کی آخری اور سچی کتاب ہے۔ اس کے مطالعے سے انسانی مقام و مرتبے کے متعلق درج ذیل نکات سامنے آتے ہیں۔

1.3.1۔ انسان خدا کا خلیفہ: قرآن کا علم الانسان

قرآن مجید نے کائنات میں انسان کی حیثیت یہ متعین کی ہے کہ یہ زمین میں خدا کا خلیفہ ہے۔ اس نے نہایت وضاحت کے ساتھ تخلیق انسانی کا ماجرا بیان کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ اللہ تعالی نے فرشتوں کو اپنے اس ارادے سے آگاہ کیا کہ میں زمین میں اپنا خلیفہ بنانا چاہتا ہوں۔ فرشتے سمجھ گئے کہ اس نئی مخلوق کو اللہ تعالی اختیار اور ارادے کی آزادی

دینے والا ہے۔اس پر انھوں نے یہ خدشہ ظاہر کیا کہ خلیفہ کی حیثیت سے یہ زمین کو فتنہ وفساد کی آماج گاہ بنادے گا، جہاں تک تسبیح و تحمید کا تعلق ہے، ہم اس میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتے۔اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو آگاہ کیا کہ تمھارے سامنے میری پوری سکیم نہیں ہے،اس وجہ سے تمھیں یہ شبہہ لاحق ہوا ہے۔ میں انسان کو اختیار دوں گا تو اس کے لیے ہدایت کا انتظام بھی کروں گا اور اس پر حجت بھی تمام کروں گا،اس کے بعد اگر وہ غلطی کرے گا تو اپنے اختیار سے کرے گا اور اس کی سزا بھگتے گا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ جب میں انسان کے نوک پلک سنوار لوں اور اس کے اندر اپنی روح پھونک دوں تو پھر تم اس کی تعظیم بجالانا۔

علم الانسان یہی ہے جس کی خبر قرآن مجید نے تخلیق آدم کے اس واقعے میں دی ہے۔ اس کے برعکس **<u>مغرب نے جو علم الانسان</u>** رائج کر دیا ہے وہ ان کی قیاس آرائیوں پر مبنی ہے جن کی بنیاد کھنڈرات سے برآمد ہونے والی اشیا، زمین کی تہوں سے نکلنے والی کھوپڑیوں اور ٹوٹے پھوٹے برتنوں کے مطالعے پر ہوتی ہے۔ ماہرین عمرانیات انھی قیاس آرائیوں سے سارا فلسفہ مرتب کرتے ہیں۔ لیکن ان کی تحقیق کا حال یہ ہے کہ قدیم ٹیلوں کی کھدائی کے دوران برآمد ہونے والی ہڈیوں اور کھوپڑیوں کا جوڑ بعض اوقات اس طریقے سے ملاتے ہیں کہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ٹڈے کی ٹانگ پر ہاتھی کا خول چڑھا دیا گیا ہے! اپنی انھی تحقیقات کے نتیجے میں وہ رائے قائم کرتے ہیں کہ انسان نے مذہب کا آغاز یوں کیا، تہذیب و تمدن نے یوں ترقی کی اور معاشرت اور معیشت نے ارتقائی مراحل فلاں فلاں طریقے سے طے کیے۔

قرآن مجید نے جو علم االانسان دیا ہے، اس پر شک وارد کیا جا سکتا ہے کہ ہمیں تو کچھ معلوم نہیں کہ آدم اور فرشتوں کا واقعہ کب پیش آیا؟ کیا بات اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے پوچھی اور فرشتوں نے کیا جواب دیا؟ اس لیے یہ سب کچھ یوں ہی فرضی قصے معلوم ہوتے ہیں!

اس بات کو سمجھنے کے لیے **<u>مذہب اور فلسفے کے راستوں کا فرق</u>** سمجھنا بڑا ضروری ہے۔ حقائق تک پہنچنے کے دو راستے ہیں: ایک راستا فلسفہ اور دوسرا مذہب کا ہے۔

فلسفے کے راستے میں ہر قدم پر عقل کی رہنمائی میں چلنا پڑتا ہے، ہر بات کو عقل سے ثابت کرنا پڑتا ہے، اگر کوئی مقدمہ بھی ثابت ہونے سے رہ گیا تو ساری زنجیر ٹوٹ جائے گی۔

مذہب کے راستے میں یہ ہوتا ہے کہ خدا چوں کہ تمام کائنات کا پیدا کرنے والا ہے، وہ آگے اور پیچھے، حاضر اور ماضی سے پوری طرح واقف ہے تو وہ ہمیں حقائق تک پہنچاتا ہے وہ ہمیں ایسی باتیں بھی بتا دیتا ہے جن کے متعلق ہم عقلی دلائل تو نہیں پیش کر سکتے لیکن ہمارا ضمیر مطمئن اور دل گواہی دیتا ہے کہ یہ بات ٹھیک ہے۔ بیشتر باتیں عقل کی کسوٹی پر بھی بالکل ٹھیک ٹھیک اتر جاتی ہیں لیکن بعض باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو اللہ تعالی اپنے غیب کے علم کی بنا پر ہمارے سامنے واضح کر دیتا ہے اور عقل اس کے خلاف نہیں ہوتی، اگرچہ عقل سے ہم اس کے دلائل نہ پیش کر سکیں۔

تخلیق آدم کے واقعے میں یہی بات ہے کہ اللہ تعالی نے وہ تمام حقائق بیان کر دیے ہیں جن تک انسان کی رسائی نہ ہو سکتی تھی اور وہ اس کی آگاہی کے لیے ضروری تھے۔ ہم عقلاً اس کا انکار نہیں کر سکتے کیوں کہ یہ تفصیلات جاننے کا ہمارے پاس دوسرا ذریعہ موجود نہیں اور اس بات کے شواہد موجود ہیں کہ واقعی اسی طرح پیش آیا ہو، جیسے قرآن نے بیان کیا ہے۔

غور کیجیے کہ انسان کی جو قابلیت ہے، جو ذہانت ہے، اس کا جو حوصلہ ہے، اس کے جو کارنامے ہیں اور اس کائنات میں اس کا جو مقام اور مرتبہ ہے اس کو دیکھتے ہوئے کیا ہم اس بات کا انکار کر سکتے ہیں کہ انسان خدا کا خلیفہ ہے؟ انسان ہر چیز کو مسخر کرنا چاہتا ہے، سمجھنا چاہتا ہے، ہر چیز کو ایک نظم میں لانا چاہتا ہے، آخر یہ کس بات کا نتیجہ ہے؟ ظاہر ہے اس بات کا کہ انسان کو خاص اختیار حاصل ہے اور وہ اس کا شعور بھی رکھتا ہے۔ اگر قرآن ہمیں یہ بتاتا ہے کہ انسان خدا کا خلیفہ ہے تو اس پر ہمیں اعتراض کیوں ہو؟

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ انسان کو جو خلافت ملی ہے اس کی کیا خصوصیات ہیں اور کس طرح انسان کو ان کا حامل بنایا گیا ہے؟

1.3.2۔اختیار اور عمل کی آزادی

انسان کے خدا کا خلیفہ ہونے کے تصور سے سب سے پہلا سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ ذات جس ذات کو غیر حاضر ہونا نہیں، جس کو کبھی سونا نہیں، جس کو کبھی سفر پر جانا نہیں، جس کو کبھی مرنا نہیں، وہ حی و قیوم ہے، وہ ہر جگہ اور ہر آن موجود ہے، ہر جگہ اس کی نگرانی ہے تو اس کو خلیفہ بنانے کی کیا ضرورت تھی؟ ایسا بھی نہیں کہ اس کی مملکت کا کوئی حصہ اس کے علاقے سے اتنا دور ہو کہ ملک معظم کو اس کے نظم و نسق کے لیے اپنا نائب مقرر کرنا پڑے۔ ظاہر ہے

خلافت کے اس منصب کا ایک ہی مطلب ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالی انسان کو ایک خاص دائرے میں اختیار دے کر دیکھے کہ یہ کس طریقے سے دنیا کا انتظام کرتا ہے؟ اپنی من مانی کرتا ہے یا خدا کا خلیفہ ہونے کی ذمہ داری کو پہچانتا ہے؟ زندگی خدا کے احکام کے تابع ہو کر گزارتا ہے یا خدا کا باغی بن کر سامنے آتا ہے؟ اس کے معنی یہ ہوئے کہ خدا کے خلیفہ ہونے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان کو اختیار اور عمل کی آزادی ہو، اس کو مجبورِ محض بنا کر خلافت کی ذمہ داری اس پر نہیں ڈالی جاسکتی۔ چنانچہ قرآن مجید نے انسان کی یہ خصوصیت نمایاں کی ہے کہ اسے اختیار اور ارادے کی پوری آزادی میسر ہے۔ یہی چیز ہے جس کو قرآن نے انسان کے بارِ امانت سے تعبیر کیا ہے:

إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ(الاحزاب 72:33)

"اور ہم نے اپنی امانت آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کی تو انھوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈرے اور انسان نے اس کو اٹھالیا۔"

یعنی آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے اندر اس کی صلاحیت نہیں تھی کہ اس اختیار کی امانت کو اٹھا سکیں، چنانچہ وہ اس بار کو اٹھا نہ سکے۔ اس پوری کائنات میں صرف انسان ہی تھا جو اس اختیار کا حامل ہو سکتا تھا، چناں چہ یہ بارِ امانت اسی کے سپرد کیا گیا۔

یہاں ایک بات واضح کرنا ضروری ہے کہ یہ اختیار بہ ہر حال مطلق نہیں ہو سکتا بلکہ ایک محدود اختیار ہو گا۔ خلیفہ کے اختیارات آقا کی مرضی کے تابع ہی ہو سکتے ہیں اور انھی چیزوں میں ہو سکتے ہیں جن کے بارے میں وہ آقا کے سامنے جوابدہ ہو۔ جن چیزوں میں آقا نے اسے جواب دہ نہ سمجھا ہو، ان کے معاملے میں اس کو اختیار دینے کی کوئی ضرورت نہیں، چناں چہ کسی انسان سے یہ نہیں پوچھا جائے گا کہ تم فلاں خاندان میں کیوں پیدا ہوئے، فلاں میں کیوں پیدا نہیں ہوئے یا تمہارا قد چھوٹا کیوں ہوا، بڑا کیوں نہ ہوا؟ اس لیے ان معاملات میں اختیار دینے کی ضرورت بھی نہیں تھی۔ البتہ انسان سے یہ ضرور پوچھا جائے گا کہ تم نے نیکی کیوں نہیں کی، بدی کیوں کی؟ تم نے جھوٹ کیوں بولے، سچ کیوں نہ بولے؟ لہٰذا نیکی یا بدی اور جھوٹ یا سچ بولنے کا اختیار بھی انسان کو دے دیا گیا—

اس اختیار کے متعلق بھی یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس کے استعمال میں انسان مکمل طور پر آزاد نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالی کسی ایسے کام سے جو نیکی کا ہے، اپنی حکمت کے تحت روک دے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالی کسی

مصلحت کے تحت ایسے کام میں ڈھیل دے دے جو بدی کا ہے۔ اگر خدا نے کسی نیکی سے آپ کو روکا ہے تو اس کے اجر سے آپ کو محروم نہیں کرے گا، اسی طرح کوئی آپ کوئی بدی نہیں کر سکے لیکن آپ کا قطعی فیصلہ اور مصمم ارادہ یہی رہا کہ موقع ملا تو آپ اس کام کو کر گزریں گے تو آپ اس کی سزا سے نہیں بچ سکیں گے۔ گویا مطلق اختیار صرف اللہ تعالی کا ہے، انسان کو جو اختیار ملا ہے، وہ ایک خاص دائرہ میں ہے۔ انسان کے لیے جبرِ محض کا تصور خلافت کے منصب کے خلاف ہے۔

1.3.3۔ شرف انسانی

منصبِ خلافت کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ انسان کو بیش تر مخلوقات پر شرف بخشا گیا، اسی لیے اس کو اشرف المخلوقات بھی کہتے ہیں۔ قرآن مجید نے کہا ہے:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (بنی اسرائیل 70:17)

"اور ہم نے بنی آدم کو عزت بخشی اور خشکی اور تری دونوں میں ان کو سواری عطا کی اور ان کو پاکیزہ چیزوں کا رزق دیا اور ان کو اپنی بہت سی مخلوقات پر نمایاں فضیلت دی۔"

خدا کا جو نائب اور خلیفہ ہو، اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ کائنات کے اس حصے میں جس میں اس کو خلیفہ بنا دیا گیا، سب سے زیادہ اشرف اور تمام مخلوقات سے افضل ہو۔ انسان اپنی ظاہری حالت میں بھی بہ ہر حال گھوڑوں، گدھوں اور جانوروں میں شامل نہیں ہے، وہ ایک ترقی یافتہ بندر بھی نہیں۔ وہ تمام اشیا اور حیوانات پر نمایاں فضیلت رکھتا ہے اور اللہ تعالی نے اس کو عزت بخشی جس کا شعور اس کو ہے اور وہ اس کا اظہار برابر کرتا رہتا ہے۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ بہت سے لوگ جانوروں کی پوجا کرتے ہیں تو یہ عقل کا فتور ہے۔ یہ لوگ اور حمق اور سفاہت میں مبتلا ہیں۔ اس سے انسان کے اشرف المخلوقات ہونے کی نفی نہیں ہوتی، اس سے تو صرف یہ ظاہر ہوتا ہے ان لوگوں نے اللہ تعالی کی بخشی ہوئی صلاحیتوں سے صحیح فائدہ نہیں اٹھایا۔ یہ خیال بھی بالکل باطل ہے کہ انسان حیوانات میں سے بس ایک حیوان ہے، حیوان تو ہے لیکن حیوان ناطق ہے اور یہی ایک چیز کائنات میں اس کا درجہ سب سے اونچا کر دیتی ہے کہ وہ عاقل ہے۔

1.3.4۔رہ نمائی کا اہتمام

منصبِ خلافت کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ خدا کے خلیفہ کو عقل و فطرت اور وحیِ الٰہی کی سہ گانہ رہنمائی حاصل ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ خدا کے خلافت کے فرائض کو اسی وقت ادا کر سکتا ہے،جب اس کو معلوم ہو کہ خدا کی مرضیات کیا ہیں، کیا چیز اس کے خلاف ہے اور کیا چیز اس کے موافق ہے ؟ چناں چہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے علم کا اہتمام کیا ہے جس کے تین درجے ہیں: وجدانی علم، عقلی علم اور شرعی علم

وجدانی علم

علم کا اصلی ابتدائی اور عام ہمہ گیر ذریعہ وجدان ہے ہے لیکن وہ اسے بھولا ہوا ہوتا ہے، تجربہ ،مشاہدہ، غور و فکر، واقعات اور حوادث سے وہ اس کو یاد آ جاتا ہے۔ سقراط سوال اور جواب کے ذریعے سے اسی وجدانی علم کو ابھارتا تھا۔ چوں کہ انسان کے اندر سارا خزانہ بند ہے،اس لیے اگر انسان غور کرے تو اس کے اندر سے سب کچھ نکل سکتا ہے۔یہ جو کچھ انسان کے علوم وافکار میں اور جو کچھ سائنس میں ہے، حقیقت میں یہ تمام تر انسان کی فطرت کا ہی اظہار یہ ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر ریاضی کے سارے اصول انسان کے اندر نہیں ہیں، تو کہاں سے لیے گئے ہیں؟ یہ دو ہی کے پاس ہو سکتے ہیں: یا تو کائنات کے خالق کے پاس یا خالق کائنات نے کسی نگینے میں ان تمام چیزوں کو منقش کیا ہو تو اس کے پاس، چنانچہ یہ انسان کی فطرت میں موجود ہیں۔

عقلی علم

اللہ تعالیٰ نے وجدان کے ساتھ عقل کی کسوٹی بھیدی ہے جو سارے معاملات میں انسان کی رہنمائی کرتی ہے، جزئیات سے کلیات بناتی ہے، زمین و آسمان کے طول و عرض کو ناپتی ہے، سائنس اور فلسفہ کو ایجاد کرتی ہے۔ اگر کسی معاملے میں اشتباہ پیدا ہو جائے تو عقل اپنے مختلف اصولوں پر پر کھ کر یہ بتاتی ہے کہ تمھارے وجدان کی فلاں بات صحیح ہے اور فلاں بات ٹھیک نہیں ہے۔ عقل اگرچہ بہت دور تک کام کرتی ہے لیکن اس میں غلطی کے امکانات ہیں۔اس کی حدود بھی معین ہیں اور وہ بہت سی چیزوں سے متاثر بھی ہو جاتی اور غلط فیصلے کر دیتی ہے،اس لیے ضروری ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنے خلیفہ کی صحیح رہنمائی کا کوئی اور انتظام بھی کرے۔

علم وحی

اللہ تعالیٰ نے انسان کی رہنمائی کے لیے تیسرا انتظام جو کیا ہے، وہ وحی الٰہی ہے۔یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اصل حقائق سے خود آگاہ کرتا اور ان کو اپنے احکام و قوانین دیتا ہے تا کہ یہ زمین کا انتظام اس کی ہدایت کے مطابق

کریں۔انبیاے کرام علیہم السلام اس وحی کے علم کو لوگوں تک پہنچانے کا ذریعہ بنے۔ یہ ذریعۂ علم ان کمزوریوں سے مبرا ہے جو پہلے دو ذرائع کو لاحق ہیں۔ وجدان، عقل اور وحیِ الٰہی تینوں میں کامل توافق ہے اور ہونا بھی چاہیے۔ جہاں نا موافقت ہو گی، وہ ٹھہر جانے کا مقام ہے، ظاہر ہے کہ اس میں فیصلہ کن چیز وحی ہو گی کیوں کہ آخری اور ہر لحاظ سے تسلی بخش اور محفوظ چیز یہی ہے۔ قرآن مجید ان تینوں ذرائع علم کے خزائن کو پیش کرتا اور حق اور باطل، صحیح اور غلط، معروف اور منکر میں امتیاز کے ضابطے بیان کرتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کے علم اور اس کی رہ نمائی کے یہ تین اہتمام کیے ہیں۔ یہی وہ چیز ہے جس کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو قائل کیا کہ میں انسان کی رہنمائی اور ہدایت کے لیے یہ انتظام کروں گا، اس لیے میرے بندے میری مرضی کے مطابق کام کریں گے اور جب آدم کو زمین پر بھیجا تو فرمایا کہ :

فَمَنۡ تَبِعَ هُدَایَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُوۡنَ(البقرۃ2:38)

"تو جو میری ہدایت کی پیروی کریں گے تو ان کے لیے نہ کوئی خوف ہو گا اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔"

ایسے لوگ شیطان کے فتنوں سے محفوظ رہیں گے، وہ ان کو گمراہ کرنے کے لیے جتنے وسوسے پیدا کرے اور جتنے فتنے اٹھائے گا تو اس چیز سے ان کی حفاظت ہو گی۔

1.3.5۔کائنات کی تسخیر

منصبِ خلافت کی چوتھی خصوصیت جو قرآن مجید نے واضح طور پر بیان کی ہے، یہ ہے کہ ساری کائنات انسان کے لیے مسخر ہے، یعنی اس کائنات کو خدا نے انسان کی بہبود اس کی خدمت اور سازگاری میں لگا رکھا ہے۔ یہ سورج، چاند، ابر و ہوا، حیوانات، نباتات اور جمادات سب انسان کی بہبود اور اس کے فائدے کے لیے بنائے گئے ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ انسان جب خدا کا خلیفہ ہے تو اسے کائنات کی اشیا پر کسی قدر تصرف کا اختیار بھی ہونا چاہیے اور ان اشیا کے اندر اس کے ساتھ ایک حد تک سازگاری ہونی چاہیے کہ وہ اس کے کام آئیں۔ اس لیے کوہ ہمالیہ کی چوٹیوں کو سر کرنا محض مجنونانہ جوش کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ انسان کی خلافت کا اقتضا ہے۔ انسان جب پوری کائنات میں خدا کا خلیفہ ہے تو اس کے ہر گوشے کو ٹٹولنا، دیکھنا، اس کی بلندیوں کو سر کرنا، اس کے نشیب و فراز کو جانچنا، سمندروں کی تہ میں اتر جانا، پہاڑوں پر چڑھ جانا، ہر چیز کی ماہیت، کیفیت اور افادیت کو معلوم کرنا، اس کے منصب کی ذمہ داریوں کے مطابق ہے۔ اگر کوئی انسان پست حوصلہ، گوشہ میں بند اور یونہی عضوِ معطل سا بنا ہوا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ کسی مانع کے سبب سے خلافت کے شعور

سے عاری ہو گیا ہے، ورنہ انسان کے حوصلے اس کی قوّامیت اور اس کی خلافت کا لازمی تقاضا ہیں۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ بعض فلسفیوں کا یہ خیال درست نہیں کہ یہ کائنات انسان کے ہاتھ میں مسخر ہے، فی الحقیقت یہ انسان کے ہاتھ میں نہیں بلکہ اس کے لیے مسخر ہے۔ اللہ تعالی نے اسے مسخر کر کے انسان کی خدمت میں لگایا ہے، لہٰذا انسان کا اس پر تصرف بھی ایک محدود دائرے ہی میں ہے۔

2۔ خیر و شر

انسان نے جب سے زندگی کے مسائل کو سمجھنے کی کوشش شروع کی ہے، اسی وقت سے یہ مسئلہ بھی اس کے غور و فکر کا موضوع بنا ہوا ہے کہ انسان کے لیے خیر کیا ہے اور شر کیا ہے؟ ہر زمانے کے فلسفیوں نے اس پر رائے زنی کر کے خیر و شر کو متعین کرنے کی کوشش کی اور ہر دور میں یہ گمان کیا کہ اس مسئلے کو انھوں نے حل کر لیا ہے لیکن بعد میں آنے والوں نے ان کی رائے پر جرح کر کے بتایا کہ ان کی تقریر کچھ زیادہ دلنشین نہ تھی اور مسئلہ کے کئی پہلو حل طلب باقی رہ گئے۔ اہل مذہب نے بھی اس عقدہ کو حل کرنا چاہا لیکن انھوں نے مسئلہ کو مزید الجھا دیا۔

قرآن مجید اس موضوع پر اپنا خاص نقطۂ نظر پیش کرتا ہے اور ان تمام سوالوں کا جواب دیتا ہے جو اب تک اہل فلسفہ یا اہل مذہب کو پریشان کرتے رہے ہیں۔

2.1۔ موضوع کے بنیادی سوالات

اس سلسلے کے چند اہم سوالات یہ ہیں:

1. کیا خیر اور شر دو الگ الگ مستقل اور ممتاز چیزیں ہیں یا دونوں کا وجود محض اضافی اور نسبتی ہے، یعنی کیا یہ شکل ہے کہ انسان کو عقل و فطرت کی رہنمائی یا آسمانی صحیفوں کی تعلیمات کے ذریعے متعین طور پر بتا دیا گیا ہو کہ فلاں چیز خیر اور فلاں چیز شر ہے، یا حالات ایک ہی چیز کو کبھی خیر بنا دیتے ہوں اور کبھی شر، گویا زمانہ زمانہ کے لحاظ سے خیر و شر کا معیار بدل جاتا ہو۔ اسی طرح ایک چیز مجموعہ میں خیر نظر آتی ہو لیکن انفرادی طور پر شر کی حیثیت سے نمایاں ہوتی ہو، جیسے نغمہ کے زیر و بم مجموعہ میں دونوں اچھے لگتے ہیں لیکن الگ الگ کر دیجیے تو ان کی آواز کانوں کو ناگوار محسوس ہوتی ہے۔
2. کیا خیر و شر کا تصور انسان کی فطرت میں لکھا ہوا ہے؟ یعنی یہ تصور (Inborn Innate) ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے اور آسمانی صحیفوں میں بھی اس کو متعین نہیں کیا گیا تو پھر یہ کیسے معلوم کیا جائے کہ خیر کیا ہے اور شر کیا ہے؟ اس کا جواب اگر یہ دیا جائے کہ اس صورت میں عقل کے سوا کوئی چیز رہنما نہیں ہو سکتی تو پھر یہ سوال

پیدا ہوگا کہ کیا عقل نے ایسے کچھ معیار اور کسوٹیاں متعین کی ہیں جن پر پرکھ کر معلوم کیا جاسکے کہ یہ چیز اچھی ہے اور یہ چیز بری ہے؟

3. اگر خیر و شر دونوں الگ الگ اپنا وجود رکھتے ہیں تو کیا دونوں کا خالق ایک ہی ہے یا شر کا خالق کوئی اور ہے اور خیر کا خالق کوئی دوسرا ہے؟ اگر دونوں کے خالق الگ الگ ہیں تو کائنات میں ثنویت پیدا ہوتی ہے، اس صورت میں یزداں اور اہرمن دونوں مانے جائیں گے۔ لیکن اگر دونوں کا خالق ایک ہی ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خالق کائنات کو تو خیر مطلق ہونا چاہیے، وہ شر کا خالق کیسے ہوگا؟ فرشتوں کو اس نے بنایا تو ٹھیک بنایا لیکن اگر ابلیس کو بھی اسی نے بنایا ہے تو مسئلہ نازک ہو جاتا ہے۔ ثنویت ماننے کی شکل میں توحید کا دعویٰ بے جوڑ ہو جاتا ہے۔

4. اگر خیر و شر دونوں کا علم فطری ہے تو اس سلسلے میں قوموں، ملتوں، گروہوں اور افراد کے درمیان اختلافات کیوں ہیں؟ فطری چیز کا تقاضا تو یہ تھا کہ سب متحد ہوتے لیکن اس میں تو قدم قدم پر اختلافات ہیں!!

ان سوالات پر ہر زمانے کے دانشوروں، حکیموں اور فلسفیوں نے غور و فکر کرنے کے بعد جو رائے ظاہر کی ہے، آیندہ صفحات میں اسے بیان کرکے پھر قرآن مجید کا موقف واضح کیا جائے گا۔

2.2۔اہل فلسفہ کی آرا

فلسفے میں بے شمار مکاتبِ فکر ہیں اور فلسفیوں کی تعداد بھی بہت زیادہ ہے، اس لیے اختصار کی خاطر صرف انفلسفیوں کا ذکر کیا جارہا ہے جنھوں نے فکر و فلسفہ پر گہرے اثرات چھوڑے ہیں۔

2.2.1۔ہیراقلیطس(Heraclitus)

یونان کے فلسفی ہیراقلیطس (475ق م—535ق م) کے خیال میں خیر و شر کی مثال نغمہ کے زیر و بم کی ہے۔ گانے میں کچھ اونچے سُر اور کچھ نیچے سُر ہوتے ہیں اور یہ دونوں مل کر اچھی موسیقی پیدا کرتے ہیں، اسی طرح اچھائی اور برائی دونوں اپنی اپنی جگہ اہم ہیں، یہ دونوں مل کر دنیا میں حسن پیدا کرتی ہیں۔ برف ٹھوس ہے لیکن وہ پگھل کر پانی بن جاتی ہے جو نرم ہے۔ اس حقیقت سے ہیراقلیطس نے یہ نتیجہ نکالا کہ دنیا میں تضادات کا وجود محض ظاہری ہے، کائنات میں توافق اور سازگاری خیر و شر سے مل کر پیدا ہوتی ہے۔ اس کے خیال میں ہم تو اچھائی اور برائی کو الگ دیکھتے ہیں لیکن خدا کی نظر ان دونوں کے ملنے سے پیدا ہونے والی سازگاری اور توفق پر ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے یونان کے قدیم

فلسفیوں کی طرح ہیراقلیطس بھی برائی کو برائی نہیں سمجھتا بلکہ وہ اس کو ایک اور قسم کی اچھائی سمجھتا ہے جو اگر نہ ہو تو اس کائنات کا حسن اور اس کی رنگینی اور بو قلمونی غارت ہو جائے گی۔

2.2.2۔ سوفسطائی فلاسفہ (Sophists)

سوفسطائی مکتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے فلسفیوں نے خیر و شر کے مسئلے کو بہت الجھا دیا ہے۔ اس مکتبِ فکر کے نہایت اہم فلسفی فیثا غورث (Phythagoras۔580 BC_500 BC) کا کہنا ہے کہ چوں کہ انسان ہی تمام چیزوں کا معیار ہے، اس لیے اچھائی اور برائی کا پیمانہ بھی وہ خود ہی ہے، چوں کہ ہر انسان خیر و شر کا اپنا معیار رکھتا ہے، اس لیے وہ بہ حیثیت مجموعی نہیں بلکہ خود ہی یہ فیصلہ کرنے کا مجاز ہے کہ اس کے لیے خیر کیا ہے اور شر کیا ہے؟

اس مکتبِ فکر کے بعد فلسفیوں ایتھی ڈیمس (Euthy Demus)، تھریسائی ماکس (Thrasy Machus)، کالی کلیز (Callicles) نے ایک اور قدم آگے بڑھا کر کہا کہ اخلاقی قوانین اور ہمہ گیر اخلاقی اصولوں کا کوئی وجود نہیں، اخلاقیات محض رسوم رواج اور عادات کا نام ہے، لہٰذا انسان زندگی گزارنے کے لیے کسی اخلاقی ضابطے کا پابند نہیں بلکہ وہ اس معاملے میں بالکل آزاد ہے کہ وہ جس طرح چاہے زندگی بسر کرے اور اپنے لیے خیر و شر کا جو پیمانہ چاہے، مقرر کرے۔

اس نقطۂ نظر کا نتیجہ اخلاقی انتشار، انفرادیت پسندی اور خود غرضی کے سوا اور کیا نکل سکتا ہے؟ اسی لیے کالی کلیز کا کہنا ہے: "اخلاقیات کو بھاڑ میں جھونکو، یہ چیز تو کمزوروں نے طاقتوروں کی طاقت کو دفع کرنے کے لیے وضع کی ہے۔"

2.2.3۔ سقراط

یونان کے عظیم فلسفی سقراط کے نزدیک خیر و شر کا تصور اور اس کا معیار انسان کے اندر ہی موجود ہے، اگر وہ غور و فکر کی عادت ڈال لے تو اپنی فطرت کی رہنمائی سے خیر و شر کا تعین کر سکتا ہے۔

سقراط کے نزدیک سب سے بڑا خیر علم ہے اور علم کا خزانہ انسان کے اندر مدفون ہے جس کو غور و فکر کے بعد دریافت کیا جا سکتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کوئی شخص اپنی مرضی سے برا نہیں بنتا، وہ برا اس لیے بن جاتا ہے کہ اس کو معلوم نہیں ہوتا کہ اچھائی کیا ہے اور برائی کیا ہے؟ اس لیے اگر اس پر واضح ہو جائے کہ نیکی کیا ہے تو وہ بھلائی کا راستہ اختیار کرے گا۔

2.2.4۔افلاطون

افلاطون کا کہنا ہے کہ عالم محسوسات یعنی دنیا میں آنے سے پہلے انسان کو تمام خیر وشر سے آگاہ کر دیا گیا ہے، یہ سب کچھ اس کے اندر مرقوم ہے۔ دنیا میں آنے میں جو عرصہ گزرا اس میں انسان بعض باتوں کو بھول گیا، ان بھولی ہوئی باتوں کو کسی کی تذکیر یا قدرت کا وجدان یاد دلا دیتا ہے اور تجربات بھی انسان کی یاد دہانی کرتے رہتے ہیں۔ خیر وشر کی تمام باتیں انسان کے اندر موجود ہیں اور اس کی فطرت میں لکھی ہوئی ہیں۔ اس کے نزدیک انسان کی حقیقی سعادت اس کی عقل اور اس کا اخلاق ہے۔ نیکی بہ ذات خود ایک سعادت اور روح کی زینت ہے اور یہ خود ہی اپنا اجر بھی ہے۔

ارسطو بھی انسانی عقل اور فطرت کو رہنمائی کے لیے کافی سمجھتا ہے، اس کا کہنا ہے کہ نیکی ہماری فطرت کے موافق اور عقل کے مقرر کردہ اصول کے مطابق ہے جس کا تعین ایک دانا شخص آسانی سے کر سکتا ہے۔

2.2.5۔ابیقوری اور رواقی فلاسفہ

ابیقوریوں(Epicureans) کے نزدیک انسان کی تمام سر گرمیوں کا مقصد مسرت کا حصول ہے، اس لیے سب سے بڑی اچھائی مسرت ہی ہے لیکن نگاہ فوری نتائج کے بجاے حتمی نتائج پر ہونی چاہیے۔ جس طرح ایک پر تکلف کھانا مزا تو بہت دیتا ہے لیکن اگر زیادہ کھا لیا جائے تو تکلیف بھی بہت دیتا ہے، اس لیے وقتی تلذذ کو مسرت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس مکتبِ فکر کے بانی ابی قورس(Epicurus) کا کہنا ہے کہ جسمانی تلذذ نہیں بلکہ ذہنی مسرت حقیقی مسرت ہے، اس لیے مسرت کی تلاش ذہنی اور فکری میدان میں ہونی چاہیے۔

رواقیوں(Stoies) کا کہنا ہے کہ انسان چوں کہ اس کائنات کا حصہ ہے، اس لیے اس کو فطرت کے قوانین کے مطابق زندگی گزارنی چاہیے اور یہی خیر اعلیٰ(The Greatest Good) ہے۔

2.2.6۔ تھامس ہابس

ہابس کے نزدیک خیر وشر نسبتی اور اضافی ہے، اس میں نہ صرف زمانے کے ساتھ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے بل کہ ہر انسان کے نزدیک بھی اس کا معیار بدلتا رہتا ہے۔ ہابس کے مطابق جس چیز سے انسان کو خوشی حاصل ہوتی ہے، وہ اچھی ہے، جس سے اس کو تکلیف ہوتی ہے، وہ بری ہے، اس لیے اگر ایک چیز کسی شخص کو اچھی لگتی ہے تو ضروری نہیں کہ وہی چیز دوسرے شخص کو بھی اچھی لگے۔ اس لحاظ سے کوئی چیز خیر مطلق یا شر محض نہیں ہے، اس کے خیر یا شر ہونے کا انحصار خاص وقت پر کسی شخص کی انفرادی پسند و ناپسند پر ہے، وقت بدلنے کے ساتھ ساتھ اس کا معیار بھی بدل سکتا ہے اور نیکی بدی میں اور بدی نیکی میں بھی بدل سکتی ہے۔

2.2.7۔ڈیکارٹ

مشہور فلسفی ڈیکارٹ کا کہنا ہے کہ خدا خیر مطلق ہے، اس لیے وہ شر کا خالق نہیں ہو سکتا، البتہ اس نے انسان کو جو عقل دی ہے وہ اس کی رہنمائی کے لیے کافی نہیں۔ انسان طبع کے رجحانات اور جذبات کی رو میں بہہ کر ٹھوکر کھا جاتا ہے، قوتِ فیصلہ کی کمی کے باعث وہ نیکی اور بدی میں تمیز نہیں کر پاتا اور اس طرح نیکی کا راستا اختیار کرنے کی بجائے غلطی سے برائی کی راہ پر چل نکلتا ہے، لہٰذا خدا کا عمل شر نہیں بلکہ شر انسان سے پیدا ہوتا ہے جو ناکافی علم کے ساتھ فیصلہ اور عمل کرتا ہے۔

2.2.8۔عمانوئل کانٹ

اس دور کے عظیم فلسفی عمانویل کانٹ کا کہنا ہے کہ خیر و شر کے بنیادی اصول ازل سے معلوم و مشہور ہیں اور یہ اخلاقی اصول انسان کی عقل اور اس کی فطرت میں مرقوم ہیں۔ اس نے خیر و شر کو پرکھنے کے لیے کسوٹی بھی ہے کہ جو چیز تم اپنے لیے پسند کرتے ہو، وہی دوسروں کے لیے بھی پسند کرو۔ اس کے نزدیک یہ غلط ہے کہ :

ع کام وہ اچھا ہے جس کا کہ مآل اچھا ہے!

اس کا کہنا ہے کہ کسی فعل کے نتائج اس کے اچھے اور برے ہونے کو متعین نہیں کرتے بلکہ جو کام اخلاقی اصولوں کی پاسداری میں کیا جائے، اچھا ہے، اگر وہی کام کسی غرض کے لیے کیا جائے، خواہ مقصد نیک ہی ہو تو وہ کام اچھا نہیں ہو سکتا۔ کانٹ کا کہنا ہے کہ ہمیشہ وہ کام کرو جس کی دوسرے لوگ بھی پیروی کرنا پسند کریں۔

جان فشٹے(Johann Fichte – 1762__1814)خیر و شر کے معاملے میں کانٹ کے نظریے کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خیر و شر کے بنیادی اصول انسان کی فطرت کے اندر موجود ہیں، یہی کلیات خیر و شر کا معیار اور کسوٹی ہیں۔ ان اخلاقی قوانین کا محض احترام کافی نہیں، ان پر عمل کرنا بھی بے حد ضروری ہے کیوں کہ نیکی کسی ایسی حالت کا نام نہیں ہے جس پر پہنچ کر انسان ٹھہر جائے بل کہ نیکی ایک جہدِ مسلسل کا نام ہے کہ انسان ہر قسم کے حالات میں اخلاقی قوانین کی پابندی کرتا رہے۔

2.2.9۔جان سٹوارٹ مل(John Stuart Mill)

دورِ جدید کے فلسفیوں کے نزدیک خیر و شر کے اصول ازلی اور ابدی نہیں ہیں بلکہ معاشرتی اور سماجی حالات کے مطابق یہ اصول بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں۔ اس لیے انھوں نے خیر و شر کے اضافی ہونے کا نظریہ پیش کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک قسم کے حالات میں ایک فعل اچھا سمجھا جائے گا لیکن مختلف حالات میں وہ فعل برا سمجھا جائے گا۔ اس

نظریے کا سب سے بڑا نمایندہ جان سٹوارٹ مل (1873ء—1806ء) ہے جس نے سود مندی/افادیت پسندی کا نظریہ (Utilitarianism) پیش کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اکثریت کے لیے سب سے بڑا خیر نیکی اور بدی کی کسوٹی ہے، اگر کسی فعل سے لوگوں کی اکثریت کو فائدہ پہنچتا ہے تو وہ فعل اچھا ہے اور اگر کوئی فعل اکثریت کے لیے سود مند نہیں تو وہ برا ہے۔

جرمی بینتھم (Jeremy Bentham – 1748__1832) بھی اسی فلسفے کا قائل ہے۔

2.2.10۔ ہربرٹ سپنسر (Herbert Spencer)

ہربرٹ سپنسر (1903ء—1820ء) نے خیر و شر کی سائنسی بنیاد فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے لیے اس نے نظریۂ ارتقا کو بنیاد بنایا۔ اس نظریے کے مطابق انسان خود کو بدلتے ہوئے حالات کے مطابق ڈالتا رہتا ہے، اس لیے اس کا طرزِ عمل بھی ارتقا پذیر ہوتا ہے۔ لہٰذا انتہائی ترقی یافتہ طرزِ عمل ہی بہترین طرزِ عمل یعنی خیر ہو سکتا ہے۔ بہترین طرزِ عمل سے مراد یہ ہے کہ انسان کی زندگی اور اس کا معاشرہ آسایشوں اور رنگینیوں کا مرقع بن جائے۔ دوسرے الفاظ میں سپنسر بھی نسبتی خیر و شر کا قائل ہے لیکن وہ یہ نقطۂ نظر بھی رکھتا ہے کہ خیر مطلق فوری مسرت کا نام نہیں ہے بلکہ ایسے معاشرے کا قیام ہے جس میں انسان انفرادی اور اجتماعی طور پر خوش و خرم رہ سکے۔

2.2.11۔ ولیم جیمز (William James)

ولیم جیمز (1910ء—1842ء) اور جان ڈیوی (John Dewey – 1859 - 1952) نتائجیت پسند مکتبِ فکر (Pragmatism) کے نمایندہ ہیں۔ ان کے دور میں چوں کہ جمہوریت کا بڑا غلغلہ تھا اس لیے انھوں نے معاشرے کے مفاد اور انفرادی حقوق کو بڑی اہمیت دی۔ ان کے نزدیک فرد اور معاشرہ ایک دوسرے سے وابستہ ہیں، انسان کی انفرادیت معاشرے کے ایک رکن ہی کی حیثیت سے ہے۔ ان کے مطابق خیر وہ ہے جس کے ذریعے بہ حیثیت مجموعی ایک معاشرہ اور معاشرے کے افراد کا مفاد پورا ہوتا ہے۔ اچھا عمل وہ ہے جو ایک فرد کو ذریعہ نہیں بلکہ اپنی ذات میں خود ایک مقصد قرار دیتا ہے لیکن اس کے باوجود معاشرے کی بہبود لازماً پیش نظر رہے گی۔ سماجی اکائی کی حیثیت سے انسانی فرد خیر و شر کا پیمانہ ہے، گویا فعل کے انفرادی اور سماجی نتائج خیر و شر کی بنیاد ہیں۔

2.3۔ فلاسفہ کی آرا کا تجزیہ

جن فلسفیوں نے خیر و شر کے مسئلے پر بحث کی ہے اور آغاز میں دیے گئے سوالوں کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، ان کی آرا کا خلاصہ اوپر پیش کیا گیا، اب اس کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

2.3.1۔اضافیت کا فلسفہ(Relativism)

اضافیت پسند فلسفیوں جیسے ہیراقلیطس نے خیر و شر کو نغمہ کے زیر و بم اور تصویر کے سرخ و سیاہ دھبوں سے تشبیہ دی ہے۔ جس طرح نغمہ میں زیر و بم اور تصویر میں سرخ و سیاہ دھبوں کی اہمیت ہوتی ہے، اسی طرح نیکی اور بدی دونوں دنیا کے لیے ضروری ہیں، ان سے دنیا کی رنگینی میں اضافہ ہوتا ہے۔

خیر و شر کو اشیا پر قیاس کر لینا ان کے فکر کو غلط رخ پر لے گیا۔ خیر و شر کا تعلق اخلاقیات سے ہے، گویا سوال اشیا کے اچھے اور برے ہونے کا نہیں ہے بلکہ اخلاقی حسن و قبح کا ہے۔ اشیا میں تو کسی چیز کے اچھے اور برے ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ ہر چیز کی اپنی افادیت ہوتی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا جھوٹ اور سچ، یا رحم اور ظلم دونوں ٹھیک ہیں یا جھوٹ، بے ایمانی، فریب کاری، بدکاری اور بد معاشی بھی کسی محل میں عمدہ ہو جاتے ہیں؟ یہ ثابت کرنا ممکن نہیں کہ کسی موقع پر یہ چیزیں بھی مفید یا پسندیدہ ہو جاتی ہیں۔ ان کے متعلق زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو چیزیں ایک محل میں جائز نہیں ہوتیں، دوسرے محل میں وہ بہ درجہ مجبوری گوارا کر لی جاتی ہیں، مثلاً جھوٹ تو ہمیشہ ہی برا ہے لیکن فرض کر لیجیے کہ کوئی ظالم کسی شخص کی جان لینا چاہتا ہے، وہ اس کی تلاش میں ہے اور آپ سے پوچھتا ہے کہ آپ نے اس کو ادھر دیکھا ہے؟ آپ مظلوم کو اس کے شر سے بچانا چاہتے ہیں اور جھوٹ بول دیتے ہیں کہ آپ نے نہیں دیکھا تو یہ جھوٹ اس لیے گوارا کر لیا جائے گا کہ بہ ہر حال آپ نے بہ درجہ مجبوری بولا ہے۔ اسی طرح آپ کو اضطراری حالت میں کوئی حرام چیز کھانے کی اجازت ہے لیکن اس طرح وہ چیز طاہر اور حلال نہیں ہو جاتی۔ لہٰذا اشیا کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ گندی سے گندی چیز بھی کھیت میں کام دے دے گی لیکن اگر اخلاقی برائیوں کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا، ان کا جواز صرف مجبوری کی حالت میں نکلتا ہے۔ اس لیے خیر و شر کو نغمہ کے زیر و بم یا تصویر کے سرخ و سیاہ دھبوں سے تعبیر کرنے والے فلسفیوں کا جواب مہمل ہے یا زیادہ سے زیادہ اس کو شاعرانہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

2.3.2۔نیت اور ارادہ معیار

جن فلاسفہ (مثلاً پیٹر ابی لارڈ۔ Peter Abelard 1079__1142) نے یہ رائے پیش کی ہے کہ کوئی عمل بہ ذات خود اچھا ہے اور نہ برا بلکہ انسان کی نیت اور ارادہ اس کو اچھا یا برا بنا دیتا ہے، ان کی رائے بھی درست معلوم نہیں ہوتی کیوں کہ نیت و ارادہ کے نیک ہونے سے یہ نہیں ہو سکتا کہ بدی نیکی ہو جائے۔ اگر ایک شخص کے متعلق یہ معلوم ہو کہ اس سے کوئی برا کام سرزد ہو گیا لیکن اس کی نیت اچھی تھی تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ کام اچھا تھا، زیادہ سے

زیادہ اس کو در گزر کے قابل سمجھا جائے گا کہ اس کی نیت بدی کی نہیں تھی۔ پس نیت تو ارادہ کو خیر و شر کا معیار بنانا بالکل بے بنیاد سی بات ہے، اس کی کوئی دلیل نہیں۔

2.3.3۔ لذت اور مسرت کے حصول کا معیار

لذت اور مسرت کو جن فلسفیوں نے معیار خیر قرار دیا ہے ان کی بات بھی درست نہیں اور ان کی رائے قطعی طور پر بے بنیاد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لذت اور مسرت کا کوئی ایک معیار مقرر نہیں کیا جا سکتا۔ عوام کی لذت کی چیزیں اور ہوتی ہیں، خواص کی لذت کی چیزیں کچھ اور ہوتی ہیں۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ عوام کی لذت کی چیزیں خواص کے لیے بڑی تکلیف دہ ہوتی ہیں، مثلاً گانے کی جو ترنگ بلند ہوتی ہے، اس سے ایک مہذب آدمی پریشان ہو جاتا ہے جبکہ دوسرے اپنے گھروں میں بیٹھے اس سے محظوظ ہوتے ہیں۔ مزید برآں عام آدمیوں کے درمیان بھی لذت اور مسرت کے معیار میں فرق ہوتا ہے، بعض لوگوں کو ہاکی کھیلنے میں لطف آتا ہے لیکن بعض لوگ اس سے بے مزا ہوتے ہیں، بعض کرکٹ اور بعض دوسرے کھیلوں سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ اس لیے اگر ایک چیز سے ایک شخص کو مسرت حاصل ہوتی ہے تو ضروری نہیں کہ دوسرے کو بھی اس سے خوشی حاصل ہو بلکہ بعض اوقات تو دوسروں کے لیے تکلیف دہ ہوتی ہے۔

اگر یہ بات کہی جائے کہ اکثریت کو جس چیز سے لذت اور مسرت حاصل ہو، وہ خیر ہے تو یہ بات بھی درست معلوم نہیں ہوتی، مثلاً ٹیلی وژن کا فائدہ تو بہت عام ہے لیکن جتنا اس کا فائدہ عام ہے اتنا ہی بلکہ اس سے زیادہ اس کا ضرر بھی عام ہے۔ اس کے علاوہ زمانے کے لحاظ سے بھی اکثریت کے نقطۂ نظر میں فرق پڑتا ہے۔ ایک زمانے میں ایک چیز اکثریت کے لیے مسرت کا باعث ہوتی ہے لیکن زمانہ گزرنے کے بعد وہ نفرت کے قابل ہو جاتی ہے، مثلاً ایک دور میں لوگوں کو غلام بنانا قابل فخر سمجھا جاتا تھا لیکن اب یہ قابل نفرت قرار پایا ہے۔ پھر مختلف معاشروں میں لذت و مسرت کے معیار بھی مختلف ہوتے ہیں، ایک معاشرے میں سانپ اور مینڈک کھانے میں لوگوں کو بڑا مزا آتا ہے لیکن دوسرے مقامات پر لوگ ان چیزوں کو کھانے سے خوفزدہ ہوتے ہیں۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ لذت اور مسرت کا تعلق جتنا اشیائے خارجی سے ہے اس سے بہت زیادہ انسان کی باطنی حالت سے ہے۔ اگر تحقیق کی جائے تو معلوم ہوگا کہ خارجی چیزوں سے مسرت کا تعلق برائے نام ہے، حقیقت میں اس کا تعلق انسان کے نفس، اس کے باطن اور قلب سے ہے ایک پریشان حال اور افسردہ آدمی کے سامنے اگر آپ کوئی نغمہ چھیڑ دیں تو وہ اس سے محظوظ نہیں ہو سکے گا، اگر کسی سوگوار اور غم زدہ شخص کے سامنے آپ بہترین کھانا پیش کریں تو وہ اس سے لطف اندوز نہیں ہو سکے گا۔ انسان کو اگر عقل سلیم حاصل ہو اور نفس مطمئنہ کی بادشاہی حاصل ہو تو وہ نانجویں میں بھی وہ لذت پاتا ہے جو مرغ و ماہی میں اس کو نہیں ملتی۔

2.3.4۔سود مندی کا معیار

اسی طرح سود مندی یاافادیت پسندی کا نظریہ ہے کہ جس میں فرد اور معاشرہ کا فائدہ ہو، وہ خیر ہے لیکن جن چیزوں میں سود مندی نظر آتی ہے، اگر ان کو پرکھ کر دیکھا جائے تو اس میں سب کی ہلاکت نظر آئے گی، مثلاً بینکنگ سسٹم ہے، جس کے متعلق آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی سود مندی سے انکار کی گنجایش نہیں ہو سکتی لیکن دوسرے پہلو سے دنیا چیخ رہی ہے کہ اس نظام نے ساری دنیا کو سود کے جال میں پھانس لیا ہے۔اسی طرح سائنس کی افادیت میں تو کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا لیکن سائنس نے انتہائی مہلک بم اور ہتھیار ایجاد کر کے اس کا اتنا بھاری ذخیرہ جمع کر دیا ہے کہ ساری دنیا قیامت کے دھانے پر کھڑی ہے، اگر کوئی چھوٹا سا حادثہ ہو جائے تو ساری دنیا بھک سے اُڑ جائے گی۔اس لیے یہ نظریہ بہت مخدوش ہے۔

2.3.5۔ڈیکارٹ کا نظریہ

ڈیکارٹ نے ایک طرف تو خدا کو خیر مطلق قرار دیا لیکن دوسری طرف یہ کہہ دیا کہ خدا نے انسان کو جو عقل دی ہے، وہ زندگی کے مسائل سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ناکافی ہے اور انسان کی اس کوتاہی کی بہ دولت شر پیدا ہوتا ہے۔اس فلسفے کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ خدا نے انسان کو ایک بڑی آزمایش میں ڈال دیا لیکن بہ قدر ضرورت زادِ راہ نہیں دیا۔ اس نے جتنی مقدار میں جذبات اور رجحانات طبع انسان میں رکھ دیے ان کو قابو میں رکھنے کے لیے جتنی فہم و بصیرت کی ضرورت تھی، وہ عطا نہیں کی۔

ڈیکارٹ نے یہ نہیں سوچا کہ ایک پہلو سے وہ خدا کی تعریف کر رہا ہے کہ اس نے انسان کو عقل جیسی اعلیٰ و ارفع صلاحیت سے نوازا ہے اور دوسرے پہلو سے وہ ایسے الزام دے رہا ہے کہ زندگی کے مسائل حل کرنے کے لیے یہ صلاحیت ناکافی اور غیر متوازن ثابت ہوئی ہے، معلوم نہیں ڈیکارٹ کو اپنے فلسفے کا یہ سقم کیوں نظر نہیں آیا؟!

2.3.6۔فطرت کے الہام کا نظریہ

تاریخ کے عظیم فلسفی جن میں سقراط، افلاطون، ارسطو، کانٹ، جان لاک سب شامل ہیں، یہ رائے رکھتے ہیں کہ خیر و شر دو مستقل اور متعین چیزیں ہیں، ان کے کلیات فطرت انسانی میں مرقوم ہیں۔اخلاقی قوانین کا شعور انسان کو ازل سے ودیعت ہے، ایک نورِ یزدانی اس کے اندر موجود ہے جو اس کی رہنمائی کرتا ہے۔ بسا اوقات انسان ان اخلاقی قوانین کو بھول جاتا ہے تو اسے یاد دہانی کی ضرورت پڑتی ہے، اس لیے خود شناسی ضروری ہے۔ یہ اصل علم ہے جو انسان کو

راہِ راست پر رکھتا ہے اور یہی خیر اعلیٰ ہے اگر انسان کی اپنی صلاحیتیں متحقق ہو جائیں تو وہ نیکی کا راستا اختیار کرتا اور بدی سے اجتناب کرتا ہے۔

ان فلسفیوں کا نقطۂ نظر بہت مضبوط ہے اور قرآن مجید سے کافی قریب ہے۔

2.3.7۔ شر کا وجود

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ خیر اور شر الگ وجود ہیں تو کیا ان دونوں کے خالق الگ الگ ہیں؟ بیشتر فلسفیوں نے اس کا جواب نہیں دیا۔ جن فلسفیوں نے خیر و شر کو اضافی اور نسبتی کہا ہے تو انھوں نے اس مسئلہ ہی کو ختم کر دیا۔ مشرکانہ مذاہب میں خیر کا خالق اور شر کا دیوتا الگ ہے۔ عیسائی متکلمین نے جو (Apologists) کہلاتے ہیں، اس سوال کا جواب دیا لیکن وہ بھی مشرکانہ ہی ہے۔ ان کے نمایندے تھامس اکیوناس اور سینٹ آگسٹائن کا مذہب یہ ہے کہ خدا خود خیر مطلق ہے، اس لیے وہ شر کا خالق نہیں ہو سکتا۔ اس نے انسان کو خیر پر پیدا کیا ہے لیکن دنیا میں مادہ بھی ہے، انسان مادہ کی طرف رجحانات رکھنے کی وجہ سے گناہ میں مبتلا ہو جاتا ہے، شیطان نے انسان کو اس طرح پھسلایا کہ اس نے اس کو مادے کی طرف مائل کر دیا، یہیں سے شر وجود میں آگیا۔ عیسائی متکلمین کی اس تقریر سے دوئی ثابت ہو جاتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شیطان شر کو وجود میں لانے کا ذریعہ بنتا ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شیطان کو کس نے پیدا کیا؟ اس کا جواب عیسائی متکلمین کی سمجھ میں نہیں آیا، وہ شیطان کی توجیہ نہیں کر سکے۔ اگر شیطان شر کا منبع ہے اور ایسی طاقت رکھتا ہے کہ وہ جس کو چاہے شر میں مبتلا کر دے تو پھر یہ سوال باقی رہتا ہے کہ خدا نے یہ شر کیوں پیدا کیا جب کہ وہ خیر مطلق تھا؟

2.4۔ مسئلۂ خیر و شر اور اسلامی تعلیمات

خیر و شر کے ضمن میں قرآن مجید کا سارا فلسفہ انسان کی فطرت اور اس کے مضمرات پر مبنی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ تمام صحیح عقائد و اعمال اور جن اچھائیوں اور نیکیوں کی تعلیم اسلام نے دی ہے اور جن برائیوں سے انسان کو روکا ہے ان میں سے کوئی چیز بھی اس کے خارج سے اس پر لادی نہیں گئی ہے بلکہ انسان کو انھی باتوں کی یاد دہانی کی گئی ہے جو اس کی اپنی فطرت کے اندر پہلے سے موجود ہیں لیکن اس نے ان کو نظر انداز کر رکھا ہے۔

2.4.1۔ خیرِ اعلیٰ: توحید

قرآن مجید کے نزدیک خیر اعلیٰ خداوند تعالی کی وحدانیت اور ربوبیت کا اقرار ہے۔ اس نے احکام شریعت میں اسے سر فہرست رکھا ہے۔ اس نے جہاں جہاں اخلاق و کردار کے اچھے اوصاف کا حوالہ دیا ہے، ان کا سرچشمہ اور ان کی اصل الاصول اسی تصور توحید قرار دیا ہے۔ یہ تمام نیکیوں کے لئے شہر پناہ کی حیثیت رکھتی ہے جس کے بغیر کوئی بھلائی محفوظ و مامون نہیں۔ نبی کریم ﷺ نے اس حقیقت کو واضح فرمایا:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: إِيمَانٌ بِاللهِ (صحیح مسلم، کتاب الایمان، رقم 2488)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا گیا: کونسا عمل سب سے افضل ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اللہ پر ایمان۔"

اسی طرح ایک صحابی نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا:

أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللّٰهِ؟ قَالَ: أَنْ تَجْعَلَ لِلّٰهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ (مسلم، کتاب الایمان)

"اللہ کی نگاہ میں کون سا گناہ سب سے زیادہ سنگین ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب دیا: یہ کہ تُو اللہ کا ہمسر ٹھہرائے حالاں کہ وہی ہے جس نے تجھے پیدا کیا۔"

چوں کہ تمام انبیاے کرام علیہم السلام ایک ہی چشمۂ صافی سے مستفید ہوتے ہیں، اس لیے حضرت مسیح علیہ السلام کا بھی اسی طرح کا جواب انجیل میں منقول ہے۔ اسرائیلی فقیہوں نے جب آپ سے یہ سوال کیا کہ سب حکموں میں اول کون سا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا:

"اول یہ ہے، اے اسرائیل سن! خداوند ہمارا خدا ایک ہی خداوند ہے۔ اور تو خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری عقل اور اپنی ساری طاقت سے محبت رکھ۔"
(انجیل مرقس)

اس خیرِ اعلیٰ کو خدا نے کس طرح انسان کی فطرت میں سمو دیا ہے، اس کا حوالہ دیتے ہوئے قرآن مجید نے یہ بیان کیا ہے کہ اللہ تعالی نے تمام بنی آدم کی ارواح پیدا کیں تو ان سے اقرار لیا کہ وہ اللہ ہی کو اپنا واحد رب بنائیں گے۔ یہ اس لیے کیا گیا کہ مبادا قیامت کے دن انسان یہ عذر کر دے کہ وہ اس حقیقت سے غافل رہا۔ سورۂ اعراف میں ہے:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ (الاعراف 7:172)

"اور یاد کرو جب نکالا تمھارے رب نے بنی آدم سے ـــــ ان کی پیٹھوں سے ـــــ ان کی ذریت کو اور

ان کو گواہ ٹھہرایا خود ان کے اوپر۔ کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟ بولے: ہاں! تو ہمارا رب ہے، ہم اس کے گواہ ہیں۔ یہ ہم نے اس لیے کیا کہ مبادا قیامت کو تم عذر کرو کہ ہم تو اس سے بے خبر ہی رہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ توحید کا تصور انسانی فطرت کے بدیہیات میں سے ہے، اس لیے یہ ہر انسان پر ایک حجت قاطع ہے۔ اس باطنی شہادت سے انحراف کے لیے خارجی اثرات کا عذر خدا کے ہاں مسموع نہیں ہو گا۔

قرآن مجید کے اس بیان پر ایک شخص یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ اسے اس واقعہ کا منعقد ہونا یاد نہیں۔ اگر ایک آدمی کو اس کا موقع و محل اور تاریخ یاد نہ ہو تو اس سے نفس اقرار کی صحت و صداقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ انسان پر حجت تمام کرنے کے لیے یہ امر کافی ہے کہ اقرار کی یادداشت اس کے اندر موجود ہے، چنانچہ جہاں تک ایک خدائے وحدہ لاشریک کے اقرار کا تعلق ہے اس پر دنیا بھر کے ہر زمانے کے مشرک اور موحد، سب متفق رہے ہیں۔ اس لیے یہ چیز کسی دلیل کے قیام کے محتاج نہیں ہے۔ دلیل کی ضرورت شرک کو ثابت کرنے کے لیے پیش آتی ہے، چنانچہ قرآن مجید نے مشرکین سے جگہ جگہ یہ مطالبہ کیا ہے کہ وہ اپنے خود ساختہ شریکوں کے حق میں کوئی دلیل لائیں۔

2.4.2۔ خیر و شر کا الہام فطرت میں

توحید پر جس گواہی کا ذکر مذکورہ آیت میں ہے یہ توحید کے تمام متضمنات اور تقاضوں پر محیط ہے، لہٰذا تمام خیر اسی خیر اعلیٰ سے پھوٹتا ہے اور اس اصل کی فروع کی حیثیت رکھتا ہے۔ شرک کی حیثیت اس سے متضاد علاحدہ مستقل اقدار کی ہے۔ یہ بات کہ خدا نے اخلاقی خیر اور شر، دونوں کا علم انسان کی فطرت میں ودیعت کر دیا ہے، سورۂ شمس میں بیان ہوئی ہے، فرمایا:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوّٰاهَا ۔ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (الشمس 91:8-7)

"شاہد ہے نفس اور جیسا کچھ اس کو سنوارا، پس اس کو سمجھ دی اس کی بدی اور نیکی کی۔"

اہل فلسفہ کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ انسان جب پیدا ہوتا ہے تو اس کی فطرت بالکل ایک لوحِ سادہ ہوتی ہے۔ اس پر جتنے نقوش بھی ابھرتے ہیں، بعد میں ادراک و شعور کے پیدا ہونے کے بعد محض ماحول کے اثر سے ابھرتے ہیں۔ قرآن کی رُو سے یہ خیال محض مغالطہ ہے۔ ماحول کے پاس رطب و یابس روایات کا جو اندوختہ بھی ہے وہ سب انسان کی فطرت ہی کے بناؤ یا بگاڑ کا کرشمہ ہے۔ جو باتیں اس کی فطرت کے اصل منبع سے ابھری ہیں وہ خیر، عدل، حق اور

معروف ہیں اور ہر مومن و کافر ان کو اسی حیثیت سے جانتا ہے۔ جن باتوں پر انسان کی خواہشات کی بے اعتدالیاں غالب آگئی ہیں، وہ شر اور ظلم، باطل اور منکر بن گئی ہیں اور ہر انسان کی فطرت کی آواز یہی ہے کہ یہ ناپسندیدہ کام ہیں۔

اللہ تعالی نے انسان کو زندگی کی جدوجہد سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جنم تعدد صلاحیتوں اور قابلیتوں سے نوازا ہے، نیکی اور بدی کا شعور بھی ان میں سے ایک ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اپنی عنایات بیان کرتے ہوئے فطرت کی اس تعلیم کو اپنا خاص انعام قرار دیا ہے، فرمایا:

أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ ۔ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۔ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ(البلد 90:10–8)

"کیا ہم نے اس کو دو آنکھیں نہیں دیں اور ایک زبان اور دو ہونٹ نہیں دیے اور اس کو دونوں راہیں نہیں سجھادیں!"

یعنی اللہ تعالی نے انسان کو مشاہدے کے لیے دو آنکھیں اور نطق و بیان کے لیے زبان اور ہونٹ عطا کیے تو صحیح راستا دیکھنے کے لیے نیکی اور بدی کا شعور بھی عطا فرمایا۔

قرآن مجید اس بات کے حق میں ہے جو ارسطو کہتا ہے کہ انسان کے اندر ایک نورِ یزدانی ہے۔ قرآن نے اسے اللہ تعالی کی طرف سے نفخِ روح سے تعبیر کیا ہے اور بتایا ہے کہ اس نفخ روح کے بعد ہی انسان مسجودِ ملائکہ بنا۔ جب اللہ تعالی نے تخلیق انسان کے بارے میں اپنی پوری سکیم ملائکہ کے سامنے رکھی تو ان کو سجدہ کرنے کا حکم ان الفاظ میں دیا:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ(الحجر 15:29)

توجب میں اس کو مکمل کر لوں اور اس میں اپنی روح میں سے پھونک لوں تو تم اس کے لیے سجدے میں گر پڑنا۔

یہی وہ نورِ یزدانی ہے جس کا تحقق اگر ہو جائے تو انسان کمال کا وہ درجہ پائے گا جو اس کی فطرت میں مضمر ہے۔

قرآن کا مزید یہ بیان ہے کہ اس دین کی جو انسان کی فطرت میں رکھا ہوا ہے اور انسان جس کو بھلا دیتا ہے، یاد دہانی کے لئے انبیا آتے رہے اور اللہ تعالی کی وحی لاتے رہے۔ ان کے لیے ہوئے دین کو انسانی فطرت سے کوئی اجنبیت نہ تھی، لہٰذا اسے دینِ فطرت ہی سے تعبیر کیا گیا، فرمایا:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ(الروم 30:30)

بس تم اپنا رخ یکسو ہو کر دین حنیفی کی طرف کرو، اس دین فطرت کی پیروی کرو جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا۔ اللہ کی بنائی ہوئی فطرت کو تبدیل کرنا جائز نہیں ہے، یہی سیدھا دین ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔

معلوم ہوا کہ دین اسلام اور فطرت میں کوئی بیگانگی اور دوری نہیں، دونوں ایک چیز ہیں جن میں تعلق اجمال اور تفصیل کا ہے، جو کچھ فطرت میں لکھا ہوا ہے اس کی تفصیل وحیِ الٰہی سے ہوتی ہے۔ سورہ نور میں فطرتِ سلیم اور وحیِ الٰہی کو نور علیٰ نور سے بھی تعبیر کیا ہے، یعنی وحیِ الٰہی تاریکی کے اوپر روشنی نہیں بلکہ روشنی کے اوپر روشنی ہے۔

2.4.3۔ نفسِ لوامہ

اللہ تعالی نے انسان کی فطرت میں صرف نیکی اور بدی کا شعور ہی نہیں رکھا بلکہ اس کے اندر ایک **مخفیز اجر** (**نفسِ لوامہ**) بھی رکھا ہے جو اس کو، جب وہ کسی بدی کا ارتکاب کرتا ہے، ملامت اور سرزنش کرتا ہے اور جب نیکی کرتا ہے تو اس کو شاباش دیتا ہے۔ قرآن نے اس مخفیز اجر کو قیامت کی ایک دلیل کے طور پر پیش کیا ہے:

لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ۔ وَلَآ أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ(القیامہ 75:2۔1)

نہیں، میں قسم کھاتا ہوں روزِ محشر کی، اور نہیں، میں قسم کھاتا ہوں نفس ملامت گر کی!

انسان اپنی خواہشوں سے مغلوب ہو کر اپنا توازن کھو بیٹھتا اور برائی کی طرف مائل ہو جاتا ہے، نفس کے اس رجحان کو قرآن میں **نفسِ امارہ** سے تعبیر کیا گیا ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے نفس کے اس پہلو کی طرف یوں اشارہ فرمایا:

وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِالسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ (یوسف 12: 53)

اور میں اپنے نفس کو بری نہیں قرار دیتا، نفس تو برائیوں ہی کی راہ سجھانے والا ہے۔

لیکن نفس چوں کہ نیکیوں کا شعور بھی رکھتا ہے اور اس کی فطرت کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ نیکی پر قائم رہے، اس وجہ سے جب تک توازن برقرار رہتا ہے اس وقت تک وہ اپنے کو بھی، اگر اس سے کوئی برائی صادر ہوتی ہے، ملامت کرتا ہے اور دوسروں کی برائیوں کو دیکھ کر بھی کڑھتا ہے اور بسا اوقات اس پر ملامت کرتا ہے۔ نفس کے اس پہلو کو **نفسِ**

لوامہ سے تعبیر فرمایا گیا۔

نفس کے توازن کو درست رکھنے کی تدبیر اللہ تعالیٰ نے یہ بتائی ہے کہ آدمی برابر اپنے رب اور روزِ جزا اور سزا کو یاد رکھے۔ یہ یاد نفس کے توازن کو درست رکھتی ہے اور آدمی کبھی اس کی خواہشوں سے اتنا مغلوب نہیں ہوتا کہ بالکل ان کے آگے سپر انداز ہو جائے، اگر کبھی کوئی لغزش ہو جاتی ہے تو نفسِ لوامہ اس کو فوراً ٹوکتا ہے اور وہ فوراً متنبہ ہو کر توبہ و انابت سے اس داغ کو مٹانے کی کوشش کرتا ہے۔ جس نفس کے اندر یہ توازن پیدا ہو جائے قرآن نے اس کو **نفس مطمئنہ** سے تعبیر فرمایا ہے۔ تربیت نفس کا سب سے اونچا مرتبہ یہی ہے جس کو حاصل کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے انسان کو دعوت دی ہے اور شریعت کے ذریعے جس کا اہتمام فرمایا ہے۔ اسی نفس کو آخر میں **راضیہ مرضیہ** کا مقام حاصل ہو گا جو نفس انسانی کی معراج ہے۔

2.4.4۔ تصورِ فطرت کے عقلی دلائل

قرآن مجید نے انسانی فطرت کا جو تصور پیش کیا ہے، اس کی تائید عام عقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے، اس کی وضاحت درجِ ذیل ہے:

فطرت میں خیر و شر کا تصور بدیہی امر

انسانی فطرت کے اندر نیکی اور بدی ودیعت ہونے کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ یہ ابدہ البدیہیات ہے یعنی یہ بات اس قدر روشن اور واضح ہے کہ اس پر کسی دلیل کی ضرورت نہیں، دوسری تمام دلیلیں ہیچ ہیں۔ مریض کو اگر دل میں درد ہوتا ہے، یا پیٹ دکھتا ہے تو وہ اس کو محسوس کرتا ہے، اس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح سورج موجود ہو تو اس پر کیا دلیل قائم کی جا سکتی ہے؟ کوئی دلیل سورج سے زیادہ روشن تو ہو نہیں سکتی۔ ایسے ہی دل گواہی دیتا ہے اور کبھی شبہے میں نہیں پڑتا کہ سچ اچھی چیز ہے اور جھوٹ بری چیز ہے، ظلم بری چیز ہے، انصاف اچھی چیز ہے، نیکی، رحم مروت، رافت، شفقت اعلیٰ اخلاقی جوہر ہیں تو دل کی اس گواہی کو ثابت کرنے کے لیے اور کون سی دلیل ہو سکتی ہے جو اس سے بھی زیادہ قوی ہو؟

توارث اور تواتر

دوسری اہم حقیقت یہ ہے کہ انسان کا ضمیر ہر گناہ پر برابر اس کو ٹوکتا رہتا ہے۔ اگر برائی کا شعور انسان کی فطرت میں نہ ہوتا تو ہر گز یہ ممکن نہ تھا کہ مختلف براعظموں، ممالک اور مختلف قومیتوں اور مذاہب کے باشندوں کے درمیان بنیادی نیکیوں اور بنیادی برائیوں کے بارے میں اس قدر اتفاق رائے پایا جاتا۔ جب لوگوں کے رہن سہن اور رسم و رواج، ثقافت و تہذیب ہر چیز میں اختلاف موجود ہے تو صرف نیکی اور بدی کے احساس ہی میں اتفاق رائے کیوں ہے؟ ظاہر ہے یہ اتفاق رائے اس لیے پایا جاتا ہے کہ فاطر نے انسان کی فطرت ہی کے اندر خیر و شر کا احساس و شعور سمو دیا

ہے۔اسی چیز کو قرآن مجید نے یوں بیان فرمایا ہے:

بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۔ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ(القیامہ 75:15-14)

بلکہ انسان خود اپنے اوپر گواہ ہے، اگرچہ کتنے ہی بہانے پیش کرے!

بعض معاشروں میں استوارث اور تواتر کے خلاف بغاوت ضرور ہوئی ہے لیکن دنیا کے اجتماعی ضمیر نے اس کو کبھی گوارا نہیں کیا، مثلاً پارسیوں کے ہاں بہن کے ساتھ نکاح کو جائز قرار دے دیا گیا، یامالٹا والے کمزور بچوں کو قتل کر دیتے، یا اہل عرب لڑکیوں کو زندہ در گور کر دیتے تو یہ خاص قبیلوں اور خاندانوں کے اندر کی ایک بیماری تھی، عقلِ عام نہ صرف یہ کہ کبھی اس کے حق میں نہیں ہوئی بلکہ ان لوگوں کو بھی فطرت کا مجرم ہی گردانتی رہی۔

<u>اپنے اور دوسروں کے لیے یکساں سلوک کی خواہش</u>

جو لوگ برائی کا ارتکاب یا دوسروں پر ظلم کرتے ہیں، وہ نہ تو اپنے کام کو کبھی نیکی سمجھتے ہیں اور نہ یہ گوارا کرتے ہیں کہ کوئی دوسرا شخص بھی ان کے ساتھ وہ سلوک کرے جو وہ خود ان سے روا رکھتے ہیں، اسی لیے یہ اصول بھی انسان کی فطرت میں ہے کہ وہ دوسروں کے لیے بھی وہ بات پسند نہ کرے جو اپنے لیے پسند نہیں کرتا۔ یہ اصول خیر و شر کے لیے ایک کسوٹی مہیا کرتا ہے جس پر شر کا شر ہونا جب متعین ہو جاتا ہے تو خیر کا خیر ہونا بھی متعین ہو جاتا ہے۔ فطرت انسانی کے اسی پہلو کی طرف سورہ تطفیف میں توجہ دلائی ہے، فرمایا:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ۔ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۔ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ(المطففین 83:3-1)

براہو، ناپ تول میں کمی کرنے والوں کا! جو دوسروں سے نپوائیں تو پورا نپوائیں اور جب ان کے لیے ناپیں یا تولیں تو اس میں کمی کریں۔

2.4.5۔ فطرت اور اختیار و ارادہ

یہاں بڑا اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر خیر و شر کا امتیاز ایک فطری چیز ہے تو پھر دنیا کی اکثریت اس سے باغی کیوں ہے؟ فطری چیز کا تقاضا تو یہ تھا کہ سب لوگ اسی راستے پر ہوتے یا کم سے کم اکثریت اس راستے پر ہوتی لیکن اکثریت تو نیکی کے راستے سے ہٹی ہوئی ہے! اس مسئلے کو سمجھنے کے لئے چند باتیں ذہن میں رکھنی چاہیے:

جبلت اور فطرت میں فرق

ایک یہ کہ جبلت اور فطرت میں فرق ہے، حیوانات کی جبلت اور چیز ہے اور انسان کی فطرت اور چیز ہے۔ حیوانات تو جبلت کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں، اس سے سر مو انحراف نہیں کر سکتے۔ بلی چھیچھڑے، دودھ اور گوشت کھاتی ہے، سیب اور انگور دیجیے تو مر جائے گی لیکن لیکن اس کو کھانا گوارا نہیں کرے گی۔ شیر گوشت کھاتا ہے، وہ مر جائے گا لیکن گھاس نہیں کھائے گا۔ انسان کا حال اس سے بہت مختلف ہے، وہ چاہے تو زہر کو تریاق بنالے، درختوں کے پتوں، جڑوں اور گھاس پھونس سے اپنا پیٹ بھر لے۔

اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کی فطرت اختیار اور ارادہ کے ساتھ ہے۔ سب سے بڑا تاج جو انسان کو ملا ہے، وہ اختیار اور ارادہ کی قوت ہی ہے، ورنہ انسان اور حیوان میں کوئی فرق نہ رہ جاتا۔ انسان کی خلافت کے معنی بھی یہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو خاص دائرے میں اختیار دے کر دیکھ رہا ہے کہ وہ کیا بناتا ہے۔ اس اختیار کا یہ اثر ہے کہ اگر آپ چاہیں تو اپنی فطرت کو بگاڑ سکتے ہیں۔ خیر کو جانتے ہوئے آپ اپنی خواہش سے مغلوب ہو کر برائی بھی کر سکتے ہیں اور اس برائی کو خیر کہنے پر اصرار بھی کر سکتے ہیں۔ انسان کو عقل کی جو دولت ملی ہوئی ہے، اس میں اتنی صلاحیت ہے کہ وہ جب دلائل تراشنے پر آئے تو حق کی حمایت اور مخالفت دونو میں دلائل تراش لیتی ہے۔ انسان اپنی فطرت پر آزادانہ تصرف کر سکتا ہے، اس لیے یہ جانتے ہوئے کہ حق، نیکی، صداقت، فتوت، حمیت اور غیرت یہ ہے، ایمان کا تقاضا یہ ہے، خدا کا فرمان یہ ہے، رسولؐ کا ارشاد یہ ہے، انسان جب عقل کو کہتا ہے کہ میں ان سب کے خلاف یہ کرنا چاہتا ہوں، اس کے لیے دلائل تراش، تو وہ ایسا کر دیتی ہے اور انسان اپنی خواہشات اور جذبات سے مغلوب ہو کر عقل کی مدد سے اپنے ضمیر کو تسلی دے دیتا ہے۔

وجۂ شر: اختیار کا غلط استعمال

جہاں تک جذبات، خواہشات اور رغبات کا تعلق ہے، یہ انسان کی تشکیل کا ضروری جُز ہیں، اس کے بغیر انسان، انسان نہیں ہو سکتا۔ انسان اگر چاہے تو یہ چیزیں حدود کے اندر رہ سکتی ہیں اور اگر نہ چاہے تو انسان ان چیزوں کا غلام بھی بن سکتا ہے، لہٰذا انسان اپنے اختیار کو استعمال کر کے نافرمانی کر سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضا ہو تو وہ اس کو ڈھیل دے دیتا ہے لیکن اختیار نہیں چھینتا کیوں کہ اختیار چھین لینے کے بعد انسان بے کار ہو جاتا ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ انسان برائی میں جو مبتلا ہوتا ہے وہ اپنے اختیار کے غلط استعمال سے ہوتا ہے اور یہیں سے شر پیدا ہوتا ہے۔ انسانوں کی بڑی اکثریت اپنی خواہشات سے مغلوب ہو کر شر کو اختیار کر لیتی ہے یا اپنی فطرت میں بگاڑ پیدا کر لیتی ہے، نتیجتاً میں یہ دکھائی دیتا ہے کہ فطرت کے مطابق زندگی گزارنے والے لوگ تعداد میں کم ہیں، اکثریت ان لوگوں کی ہے جو اس کی خلاف ورزی کرنے والے ہیں—

شر انسان اپنے اختیار کے غلط استعمال سے پیدا کرتا ہے اور گناہ میں بھی وہ اپنے اختیار سے مبتلا ہوتا ہے۔ شیطان کا اس سے زیادہ رول نہیں ہے کہ وہ وسوسہ اندازی کر کے انسان کو ورغلاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے شیطان کو یہ اختیار ہرگز نہیں دیا کہ وہ کسی شخص کو لازماً گمراہ کر دے۔

اپنے اختیارات کا غلط استعمال انسان اپنی خواہشات اور جذبات سے مغلوب ہو کر کرتا ہے لیکن یہ جذبات اور خواہشات بہ ذات خود کوئی بری چیز نہیں کہ ان میں سے کسی کو ختم کر دیا جائے جیسا کہ رہبانیت اختیار کرنے والوں نے ان کو ختم کرنے کے لیے جاں گسل ریاضتیں ایجاد کی ہیں۔ ان خواہشات اور جذبات کو صرف ایک خاص حد کے اندر رکھنے کی ضرورت ہے، غصہ، غضب اور حمیت یہ سب انسانی شرافت کے جوہر ہیں جن سے اعلیٰ صفات و کردار وجود میں آتا ہے، ان کو دبانے کی ضرورت نہیں، یہ ضرور ہے کہ غصہ کی ایک خاص حدہ جس سے اگر یہ نکل جائے تو ظلم و تعدی کا باعث بن سکتا ہے۔ اس لیے خواہشات اور جذبات کچلنے کی نہیں بلکہ ان کی تہذیب کرنے کی ضرورت ہے جس کی تدابیر پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی بتائی ہیں۔

3۔ نظام نبوت

نظام نبوت سے مراد خلق کی ہدایت کا وہ خدائی نظام ہے جو انبیا علیہم السلام، وحی اور آسمانی صحیفوں کی اساس پر قائم ہوا جس کا آغاز حضرت آدم علیہ السلام سے ہوا اور اس کی تکمیل حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ہوئی۔

اس نظام سے متعلق اس دور میں بہت سے لوگوں کے ذہنوں میں یہ سوال پایا جاتا ہے کہ انسان اپنی عقلی فتوحات کے لحاظ سے اس وقت ایسے بلند مقام پر پہنچ چکا ہے کہ وہ زمین کے تمام نشیب و فراز کو مسخر کر کے آسمان کے

ثوابت اور سیاروں پر کمندیں ڈال رہا اور خلا میں اپنے اڈے اور مورچے قائم کرنے کے درپے ہو رہا ہے۔ وہ اپنی فطرت کے اندر خیر و شر کی اتنی معرفت رکھتا ہے کہ وہ متمدن اور شایستہ انسان کی زندگی بسر کر سکتا اور ایک مہذب معاشرے کا فرد بن سکتا ہے۔ وہ اپنے پاس اسلاف کے افکار و عقائد، ان کی روایات، ان کے احکام و قوانین اور ان کے علوم کا اتنا بڑا ذخیرہ رکھتا ہے کہ اس کی اساس پر وہ ایک عظیم سلطنت قائم کر سکتا ہے، تو کیا انسان کی زندگی کی تنظیم کے لیے یہ ساری چیزیں کافی نہیں ہیں؟ آخر وہ ضرورت کیا ہے جس کے پورا کرنے کے لیے نبوت کا نظام قائم کیا گیا اور انسان کو اس پر ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے؟ اگر عقل اور وحی کے دونوں نظام انسان کے لیے ضروری ہیں تو ان دونوں میں تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ ان کے حدود کیا ہیں؟ اور اگر ان میں کوئی تصادم ہو تو ان کے درمیان موافقت کی کیا صورت ہے؟

ان سوالات پر تمام اچھے فلسفیوں نے بھی غور کیا اور قرآن مجید نے بھی ان کی وضاحت کی ہے۔ ذیل میں پہلے ان سوالوں کے بارے میں فلسفیوں کی رائے پیش کی جائے گی اور پھر قرآن مجید کی رہنمائی کا تذکرہ ہو گا۔

3.1۔ فلاسفہ کا نقطۂ نظر

انسان کی ہدایت کے معاملے میں اہل فلسفہ کے تین مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں:

3.1.1۔ عقل و وحی: دونو ضروری

ایک گروہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عقل اگرچہ بڑی چیز ہے لیکن زندگی کے مسائل اور اس کی مشکلات اتنی زیادہ ہیں کہ ان کے اندر وحی کی معاونت حاصل نہ ہو تو کسی کے لیے کام یابی کے ساتھ اس راستے کو طے کرنا آسان نہیں ہے۔ اس گروہ میں سقراط، افلاطون اور ارسطو شامل ہیں۔

ارسطو کہتا ہے کہ انسان کی نجات کے لیے یہ ضروری ہے کہ جو حقائق انسانی عقل سے ماورا ہوں، اس کو وحی کے ذریعے بتائے جائیں بل کہ ایسے حقائق کا بتایا جانا بھی ضروری ہے جو عقل کی دسترس کے اندر ہوں کیوں کہ ان میں بھی بڑے اختلاف کی گنجایش ہوتی ہے۔ اس لیے صحیح یہی ہے کہ وحی کی راہنمائی انسانوں کو ان مسائل میں بھی حاصل ہو۔

کانٹ اور جان لاک بھی وحی کی ضرورت کے قائل ہیں۔

3.1.2۔ عقل کے بجائے دل کو ترجیح

دوسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو کہتے ہیں کہ عقل کی رسائی تو ہے ہی بہت محدود، الٰہیات اور دینیات کے تمام اہم مسائل میں عقل کو مطلقاً کوئی دخل نہیں، وہ کسی مافوق الفطرت اور مافوق بشر رہنمائی کے محتاج ہیں کیوں کہ یہ مسایل ہیں ہی ایسے کہ عقل کے راستے سے وہ انسان کے اندر نہیں اترتے بلکہ دل کے راستے سے اترتے ہیں، لہٰذا عقل کا ان معاملات میں کوئی دخل ہو ہی نہیں سکتا۔

اس گروہ میں قابل ذکر فلسفی پاسکل ہے جو کہتا ہے کہ دینیات کے اصول فطرت اور عقل سے بلند ہیں، انسانی دماغ اپنی کوشش سے ان تک رسائی نہیں پاسکتا۔ ان اصولوں کا علم جبھی ہو سکتا ہے جب وہ ایک مافوق الفطری طاقت کے ذریعے دیے جائیں۔ متکلمین اور صوفیہ بھی اسی زمرے میں شامل ہیں۔

3.1.3۔ وحی کے بجائے عقل پر انحصار

تیسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ہم عقل سے واقف ہیں، وحی یا الہام کا ہمیں کوئی تجربہ نہیں، ہمارے لیے یہ کس طرح ممکن ہے کہ اس پر ایمان لائیں، اس کی اطاعت کریں اور اس کا اتباع کریں؟

اس گروہ کے سر خیل کی حیثیت جس فلسفی کو حاصل ہو سکتی ہے وہ ہابس ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ ہم جس چیز سے واقف نہیں، جس کا ہمیں کوئی تجربہ نہیں اس کو مان کیسے سکتے ہیں؟ لہٰذا دوسرے کے الہام پر اعتماد ناممکن ہے۔ عقل میں وحی کو ماننے کی کوئی گنجایش نہیں۔

اس وقت مادیت اور لادینیت کا جو دور ہے اس میں عقلیت کا یہی چیلنج ہے۔ اس زمانے میں غالب فلسفہ یہی ہے کہ عقل انسان کی رہنمائی کے لیے کافی ہے اور اگر وہ کافی نہ بھی ہو تو لوگ وحی اور الہام کے طریقے کو اس لیے ماننے کو تیار نہیں کہ انھیں اس کا کوئی تجربہ نہیں۔

3.2۔ فلسفیوں کی آرا کا تجزیہ

ان تینوں گروہوں کی فکر پر مختصر تنقید کی جاتی ہے تاکہ ان کے ضعف اور قوت کا اندازہ کیا جا سکے۔

3.2.1۔ ماننے کے لیے تجربہ کی شرط

سب سے پہلے اس گروہ کی رائے کو لیجیے جس کا دعویٰ یہ ہے کہ ہم صرف اس چیز کو مان سکتے ہیں، اسی چیز کو ماننا چاہیے اور اسی چیز کو ماننے پر مجبور کیا جا سکتا ہے جس چیز کا ہمیں تجربہ ہے۔ یہ فلسفہ نیا نہیں، بعینہٖ یہی بات کفارِ قریش آں

حضرت ﷺ کے دعوائے نبوت کی تردید میں کہتے تھے۔ وہ پوچھتے تھے کہ اگر تمھارے گمان کے مطابق تم پر وحی آتی ہے تو ہم پر کیوں نہیں آتی؟ ظاہر ہے کہ یہ سخت قسم کی سوفسطائیت ہے۔اس کے معنی یہ ہے کہ اگر آپ نے کبھی کوئی شعر نہیں کہا ہے یا آپ کو شعر کا تجربہ نہیں ہے تو آپ کسی کو شاعر ماننے کے لیے تیار نہ ہوں۔ ہوا کریں سعدی اور حافظ یا غالب اور حالی اور ہوا کریں شبلی اور اقبال لیکن چوں کہ خود آپ کو شعر کا تجربہ نہیں،اس لیے آپ ان کو شاعر تسلیم نہیں کرتے۔اسی طرح آپ کو اگر یہ سعادت نصیب نہیں ہوئی ہے کہ آپ کوئی تقریر کر سکیں تو آپ کسی کو خطیب ماننے پر تیار نہ ہوں،اس لیے کہ خود ہمیں خطابت کا کوئی تجربہ نہیں اور ہم کس طرح یہ مان سکتے ہیں کے ڈیما ستھینز یا برک کوئی بڑے خطیب تھے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس خیال کے حامل لوگوں نے اگر کبھی ایک اینٹ پر دوسری اینٹ نہیں رکھی تو انجینئرنگ کے کسی کارنامے کا ان کو قائل نہیں کیا جا سکتا، چاہے دہلی کا لال قلعہ اور جامع مسجد اور لاہور کا شالامار باغ بنانے والے لوگوں کی یادگاریں آج بھی موجود ہیں۔اس گروہ کی دلیل محض انانیت اور ضد پر مبنی ہے، عقل میں اس کی کوئی بنیاد نہیں۔

3.2.2۔ عقل کے بجائے دل کے ذریعے پانے کی شرط

دوسرا گروہ جس کا نمایندہ پاسکل ہے،دین کے اندر کسی عقل کا دخل نہیں مانتا۔ وہ اس چیز کو ماننا چاہتا ہے جو دل کے راستے آئے۔انھوں نے اس حقیقت پر کبھی غور نہیں کیا کہ دل تو خیالات، جذبات،احساسات، روایات اور نہ جانے کن کن چیزوں کا ایک مجموعہ ہے۔یہ حقیقت ہے کہ دل کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور ہر چیز اس کے اندر داخل ہو سکتی ہے۔ لیکن کیا انسان کو عقلاً اس بات کی اجازت ہونی چاہیے کہ جو کچھ دل میں آجائے وہ سب کو مان لے؟اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ ہر چیز کو عقل کی کسوٹی پر پرکھ کر مانے، ورنہ آدمی بالکل ہی آبرو باختہ ہو کر رہ جائے گا۔ آدمی کے لیے افکار خیالات اور دل کی خواہشوں میں سے انھی کو معقول ماننا جائز ہے جن کو عقل کی کسوٹی پر پرکھ کر اس نے یہ جان لیا ہو کہ وہ ٹھیک ہیں۔

اس فلسفے نے بڑے بڑے فتنے پیدا کیے۔یورپ میں اسٹیٹ اور کلیسا کی تقسیم اسی بات پر ہوئی۔ دین کو جو بے عقلی کا مجموعہ مانا جاتا ہے، اس کی بنیاد میں بھی اس فلسفہ کا ہاتھ ہے۔انسان کے اندر اصلی جوہر یہ ہے کہ اس کے اندر خواہشیں، تمنائیں جو کچھ بھی ہوں،اس کی فطرت کا یہ تقاضا ہے کہ وہ ان کو عقل کی کسوٹی پر پرکھے،انسان کو عقل دی ہی اس لیے گئی ہے۔

3.2.3۔ وحی کا مقام تسلیم کرنے والوں کی رائے

فلسفیوں کا وہ گروہ جس کا نمایندہ ارسطو ہے، جس طرح بات کرتا ہے، اس میں وحی اور عقل دونوں کا مقام محفوظ ہے۔ دونوں کو پورے توازن کے ساتھ ٹھیک ٹھیک ان کی جگہ دی گئی ہے۔ یہ نقطۂ نظر رکھنے والے مذکورہ تینوں فلاسفر دنیا کے بہت بڑے حکیم مانے گئے ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ عقل اگرچہ بہت بڑی چیز اور بہت بڑی نعمت ہے لیکن زندگی کی مشکلات اور مسائل کو طے کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کو وحی کی کمک بھی حاصل ہو۔ یہ رائے صائب ہے اور اس سلسلے میں لاک کییہ بات تو آبِ زر سے لکھے جانے کے قابل ہے کہ وہی عقل کی تکبیر ہے۔ وحی عقل کی قوت کو بڑھا دیتی ہے اور اس کا دائرہ بہت وسیع کر دیتی ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ عقل اگر دنیا کے دائرے کو دیکھنے کی اہل ہے تو وحی اس کی رسائی اس قدر بڑھا دیتی ہے کہ وہ آخرت کے امور کو بھی سمجھ سکے۔

3.2.4۔ عقل اور نقل کی نزاع

عقل اور وحی دونو کا مقام متعین ہو جانے کے بعد یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ عقل اور نقل میں جو پرانی جنگ مانی جاتی ہے، اس کی حقیقت میں کوئی بنیاد نہیں۔ ظاہر ہے کہ عقل دینے والا بھی رب ہے اور وحی کا بھیجنے والا بھی رب ہے تو ان دونو چیزوں میں تناقض اور تضاد ہو کیسے سکتا ہے؟ ان میں تضاد اور تناقض ہونا عقل اور فطرت کے خلاف ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عقل کے مطالبات ہی ہیں جن کی وحی نے علیٰ رؤس الاشہاد منادی کی ہے، لہٰذا ان دونو میں کامل توافق ہے۔

اس حقیقت کے باوجود اگر یہ صورتِ حال پیدا ہو جائے کہ عقل اور وحی میں تضاد نظر آئے تو جاننا پڑے گا کہ اس کا سبب کیا ہے؟ اس کی وضاحت امام ابن تیمیہؒ (م 728ھ) نے کی ہے۔ انہوں نے **درء التعارض بین العقل والنقل** کے عنوان سے عقل اور نقل پر جو رسالہ لکھا ہے اس میں واضح کیا ہے کہ اگر آپ کو عقل اور وحی میں کوئی اختلاف نظر آتا ہے تو اس کے چند اسباب ہو سکتے ہیں:

مثلاً یہ کہ عقل کا جو اصول قائم کیا گیا اور جس کی صحت پر بڑا ناز تھا اور آج تک جس پر اجماع اور اتفاق مانا گیا تھا، وہ اصول ہی سرے سے غلط تھا۔ موجودہ دور کا سائنسی منہاج بھی، جو اگرچہ تجربی ہے، اسی کی تائید کرتا ہے کہ ماضی میں مسلمات سمجھے جانے والے اصولوں کو غلط ثابت کر دیا گیا ہے۔

اگر ایک اصول عقل و منطق کی کسوٹی پر ہر اعتبار سے صحیح ثابت ہوتا ہے تو اب یہ غور کرنا ہوگا کہ نقل میں کونسی چیز ہے جو اس کی معارض اور مخالف ہے۔ اگر قرآن مجید کی کوئی آیت ہے تو اس کو الفاظ، نظم قرآن، سیاق و سباق،

نظائرِ قرآن اور فہم صحابہ کی روشنی میں اچھی طرح جانچنا ہوگا۔ اس کے نتیجے میں معلوم ہو جائے گا کہ آپ کی فکر میں کیا خامی ہے۔

اسی طرح اگر کوئی حدیث عقلی اصول کے معارض نظر آتی ہے تو اس پر غور کرنا چاہیے۔ ہو سکتا ہے کہ حدیث اپنے راویوں کے لحاظ سے بہت سارے ضعف چھپائے ہوئے ہو۔ اگر راویوں کے لحاظ سے مضبوط ہو تو اس میں کوئی اور مخفی علت ہو جیسا کہ محدثین نے وضاحت کی ہے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ان تینوں باتوں میں سے یا تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ عقل کا اصول غلط قائم کر لیا گیا تھا، یا قرآن کی آیت صحیح طور پر نہیں سمجھی گئی تھی، یا کسی کمزور روایات کی بنیاد پر عقل اور نقل میں خواہ مخواہ ایک تصادم فرض کر لیا گیا ہے۔ اگر ایسا نہیں تو پھر عقل اور نقل میں کوئی تعارض نہیں ہو سکتا، ابن تیمیہؒ کے یہ قول: **عقلِ صریح کبھی نقل صحیح کی مخالف نہیں ہو سکتی!**

3.3۔ وحی و تنزیل کی ضرورت و اہمیت: اسلام کا نقطۂ نظر

اسلامی نقطۂ نظر سے زندگی کے مسائل سمجھانے کے لیے تنہا عقل کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ وحی و تنزیل کی رہنمائی بھی ناگزیر ہے۔ وحی اور عقل کا باہمی تعلق کیا ہے اور وحی عقل سے زائد کیا کام سرانجام دیتی ہے؟ اس سلسلے میں اسلامی فلاسفی کی وضاحت درج ذیل ہے:

3.3.1۔ وحی اور عقل کی تطہیر و تزکیہ

تطہیر و تزکیہ سے مطلب یہ ہے کہ انسان کی عقل ہے تو بڑی نعمت لیکن اس کو استعمال کرنا بہر حال انسان کے اختیار میں ہے، وہ اگر چاہے تو اس کو اس نہ استعمال کرے، یا غلط استعمال کرے، یا جھوٹ کو سچ ثابت کرنے کے لیے استعمال کرے۔ یہ ایک دو دھاری تلوار ہے، اس وجہ سے انسان بہت سارے غلط قسم کے مقدمات، غلط قسم کے نظریات اور غلط قسم کے اصول بھی قائم کر لیتا ہے۔ عقل میں یہ بات بھی ہے کہ عقل مرعوب ہو جاتی ہے، عقل مصلحت اندیش بھی ہو جاتی ہے۔ انسان کے اپنے مصالح کے اپنے تقاضے ہوتے ہیں، وہ جانتا ہوتا ہے کہ عقل کا حق کیا ہے لیکن اپنی مصلحت اندیشی کی وجہ سے جان بوجھ کر عقل کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اس کے لیے الگ منطق پیدا کر دے تو وہ پیدا کر دیتی ہے۔ اس طریقے سے عقل

نے جو غلط سلط انبار جمع کر دیا ہے، وحی آ کر اس کی تطہیر و تزکیہ کر دیتی ہے، اس کو درست کر دیتی ہے۔ وہ بتاتی ہے کہ یہاں تمھاری منطق غلط ہے، یا اس میں تمھارا صغریٰ کبریٰ کوئی بھی درست نہیں۔

3.3.2۔ وحی اور عقل کی تربیت

تربیت کا مطلب یہ ہے کہ وحی انسان کو اس قابل بنا دیتی ہے کہ جن دائروں کے اندر انسان کو اپنی عقل کے اوپر چھوڑا گیا ہے، عقل ان میں بھٹکنے نہ پائے۔ اس لیے وحی زندگی کے ہر شعبے میں چاروں گوشے (Four Corners) معین کر دیتی ہے اور کہتی ہے کہ ان کے اندر جولانی کرو۔ یہ اصول عقل کے محکم اور قطعی اصول ہوتے ہیں، ان میں کسی شک کی گنجایش نہیں ہوتی۔ ان کے دائروں کے اندر رہ کر عقل جتنی جولانی کرتی ہے، جتنا اجتہاد کرتی ہے، جتنا سوچتی ہے، جتنا فکر کا ذخیرہ پیدا کرتی ہے، اس میں گمراہی کا اندیشہ نہیں ہوتا۔ اس تربیت کے نتیجے میں عقل اجتہاد کی تمام مہمات کو سر کر لیتی ہے۔ اگر وہ کسی خطرے سے دوچار ہوتی ہے تو وحی کے نشاناتِ راہ اس کو سگنل دے کر متنبہ کر دیتے ہیں کہ یہاں تم غلطی پر ہو اور تمھیں فلاں سمت میں جانا ہے۔

3.3.3۔ عقل کی تکمیل

تکمیل کا مطلب یہ ہے کہ عقل چوں کہ انسان کا اعلیٰ جوہر اور اس کی اصلی صفت ہے، اس لیے یہ تمام بڑے حقائق کے دروازے پر دستک تو دے دیتی ہے لیکن دروازوں کو کھول کر ان کے اندر کے تمام اسرار سے واقف ہونا اس کے بس میں نہیں ہوتا۔ وحی ان دروازوں کو کھول کر ان کے اندر کی بھی سیر کرا دیتی ہے۔ مثال کے طور پر عقل آسمان و زمین کے عجائبات اور نظام کو دیکھ کر اس نتیجے تک پہنچ جاتی ہے کہ دنیا کو کسی بڑے حکیم، بڑے مدبر اور بڑی طاقت والے نے حکمت کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ لیکن اس کے خالق کی تمام صفات کیا ہیں، ان صفات کے تقاضے کیا ہیں، ان کی بنا پر کیا چیزیں واجب ہو جاتی ہیں اور کیا چیزیں ان تقاضوں کے منافی ہیں؟ ان بڑے بڑے سوالات کو سمجھنے میں عقل کو بڑی الجھنیں پیش آسکتی ہیں، وحی ان تمام الجھنوں کو دور کر دیتی ہے۔

اسی طرح قیامت کا معاملہ ہے۔ اس نتیجے تک تو ہر آدمی، جس کی عقل سلیم ہے، پہنچ جاتا ہے کہ دنیا کسی کھلنڈرے کا کھیل نہیں ہے، یہیو نہی ختم نہیں ہو جائے گی۔ اگر یہ اسی طرح ختم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد حساب کتاب اور جزا و سزا کا کوئی دن نہیں آتا تو اس کا نتیجہ تو یہ نکلا کہ یہ کسی ظالم کھلنڈرے کا کھیل ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے تو انسان کی

حیثیت بالکل ایک شتر بے مہار کی ہو جاتی ہے کہ پیدا ہوا تو اس لیے کہ کھائے پیے، شرارتیں کرے، بد معاشیاں کرے اور اس کے بعد ایک دن فنا ہو جائے۔ دنیا کے حکیم اور مدبر خالق سے ایسی ظالمانہ حرکت نہیں ہو سکتی، لہٰذا دنیا بازیچۂ اطفال نہیں ہے۔ اس دنیا کی زندگی کے بعد دوسری زندگی لازم ہے جس میں ضروری ہے کہ انصاف ہو اور جزا و سزا ہو۔ یہاں تک عقل آدمی کو پہنچا دیتی ہے لیکن روزِ انصاف کس شکل کا ہو گا، اس دن کیا ہو گا، کن کن کی گواہیاں ہوں گی، بروں کے ساتھ کیا معاملہ ہو گا اور اچھوں کو کیا جزا دی جائے گی؟ یہ ساری تفصیلات وحی کے بتانے کی ہیں۔ وحی کے اسی کام کو عقل کی تکمیل سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

3.3.4۔ وحی اور نور فطرت کا کمال

وحی کا ایک کام یہ ہے کہ وہ نورِ فطرت کو کامل کر دیتی ہے۔ فطرت کے اس نور کا قائل ارسطو بھی ہے، وہ اس کو شعلۂ یزدانی (Divine Spark) سے تعبیر کرتا ہے۔ خیر و شر میں امتیاز کے لیے انسان کے پاس یہی روشنی ہے لیکن اس میں بھی وہی کمزوری ہے جو عقل میں ہے۔ انسان کو چوں کہ اختیار حاصل ہے، اس لیے وہ چاہے تو اپنی فطرت کو بگاڑ بھی سکتا ہے۔ اس چیز کو نبی کریم ﷺ نے یوں واضح فرمایا:

مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ (بخاری)

ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے، پھر اس کے والدین اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ ہر بچہ فطرتِ ابراہیمی پیدا ہوتا ہے لیکن سوسائٹی، ماحول، معاشرہ، درسگاہیں، ٹی وی، ریڈیو، ادا کار مل کر فطرت ابراہیمی پر پیدا ہونے والے اس بچے کو شیطان بنا دیتے ہیں۔ پس فطرت کا نور بہت بڑی نعمت ہے لیکن وہ بھی بڑے نرغے میں ہے۔ وحی اس نور کو نورِ کامل بنا دیتی ہے کہ پھر اس کی روشنی ایک وسیع دائرے میں خیر و شر کے تمام اصولوں کو معین کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ یہی حقیقت ہے جس کی تمثیل قرآنِ مجید نے طاق کے چراغ سے دی ہے اور وحی کو نور علیٰ نور قرار دیا ہے:

اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ (النور35:24)

اللہ ہی آسمانوں اور زمین کی روشنی ہے۔ دل کے اندر اس کے نورِ ایمان کی تفصیل یوں ہے کہ ایک طاق ہو جس میں ایک چراغ ہو، چراغ ایک شیشے کے اندر ہو، شیشا ایک چمکتے تارے کی مانند ہو۔ چراغ ایک ایسے شاداب درختِ زیتون کے روغن سے جلایا جاتا ہو جو نہ شرقی ہے نہ غربی، اس کا روغن اتنا شفاف ہو کہ گویا آگ کے چھوئے بغیر ہی بھڑک اٹھے گا، روشنی کے اوپر روشنی!

یعنی فطرت کے اندر جو نور ہے، وحی کا نور آ کر اس کو بالکل جگمگا دیتا ہے، یہاں تک کہ تمام آفاق اس سے روشن ہو جاتے ہیں۔

3.3.5۔ وحی اور اتمام حجت

وحی کا یہ کام بھی ہے کہ وہ انسانوں کے اوپر حجت تمام کر دیتی ہے۔ خداوند تعالیٰ نے انسان کو جو عقل دی ہے اور فطرت کی جتنی روشنی سے نوازا ہے، اس کی بنا پر اللہ تعالیٰ قیامت کے دن چاہے تو اس سے سوال کر سکتا ہے اور اس کو سزا و جزا بھی دے سکتا ہے۔ بہت سے امور ایسے ہیں کہ جن پر سوال ہو گا بھی لیکن اللہ تعالیٰ نے انسان کو بہت ڈھیل اور بہتر خصت دی ہے۔ اس نے اس بنیاد پر انسان کو سزا دینا پسند نہیں کیا لہٰذا عقل و فطرت کی روشنی کے ساتھ ساتھ انبیا کے ذریعہ وحی کی روشنی اور آسمانی ہدایت بھیج کر اس نے انسان کے اوپر اس طرح حجت تمام کر دی ہے کہ اگر وہ چاہے تو دنیا میں بھی غلط کار انسانوں پر عذاب بھیج سکتا ہے اور یہ تو بہر حال ہو گا کہ آخرت میں وہ پکڑ لیے جائیں گے اور ہر شخص سے چھوٹی بڑی چیزوں، سب کے متعلق سوال ہو گا۔ قرآن مجید نے بہت وضاحت سے یہ بیان کیا ہے کہ ہم نے اپنا آخری رسول بھی اس لیے بھیج دیا کہ قیامت کے دن کوئی عذر کسی کے پاس نہ رہ جائے:

رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (النساء4:165)

اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو خوشخبری دینے والے اور ہوشیار کرنے والے بنا کر بھیجا تاکہ ان رسولوں کے بعد لوگوں کے لیے اللہ تعالیٰ کے سامنے کوئی عذر باقی نہ رہ جائے۔

خلاصۂ بحث

قرآنِ مجید ہمیں یہ بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل دی ہے تاکہ اس کی بناپر وہ ایک غور کرنے والا انسان بنے۔ فطرت کی روشنی دی ہے کہ وہ مہذب اور شائستہ بنے، خیر و شر میں تمیز کرے اور حیوان مطلق نہ بن جائے۔ اس کے بعد وحی کی تعلیم اور کتاب نازل کر کے اس نے انسان کے لیے صحیح اور غلط اور خیر اور شر کو نہایت واضح کر دیا ہے تاکہ اس کے پاس غلط رویہ اختیار کرنے کا کوئی عذر باقی نہ رہ جائے۔ عقل اور وحی دونو کا منبع ایک ہی ہے لہٰذا ان دونو میں کوئی تضاد نہیں بلکہ کامل موافقت ہے۔ عقل کی نارسائی کی بناپر یہ ضروری ہے کہ انسان وحی کی تعلیم کو مشعلِ راہ بنائے اور اس سے تربیت اور تزکیہ حاصل کرے۔

خود آزمائی

1. کائنات میں انسان کے مقام و مرتبے کے متعلق فلاسفہ کی آرا پیش کر کے ان کا تجزیہ کریں۔
2. اسلامی نقطۂ نظر سے انسان کائنات میں کس مقام پر فائز ہے؟ تفصیل سے روشنی ڈالیں۔
3. خیر و شر کے حوالے سے قدیم وجدید فلسفیوں کے نقطہ ہائے نظر کا مفصل جائزہ لیجیے۔
4. قرآن مجید اور اسلامی تعلیمات کی رُو سے خیر و شر کا کیا معیار متعین ہوتا ہے؟ بحث کیجیے۔
5. کیا انسانی زندگی کے مسائل کا حل تنہا عقل سے ممکن ہے یا اس کے لیے وحی بھی ضروری ہے؟ فلاسفہ کے نقطہ ہائے نظر اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں تجزیہ کیجیے۔

ماخذ و مصادر

- فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں، احسن اصلاحی، فاران فاؤنڈیشن، لاہور
- روایاتِ فلسفہ، علی عباس جلال پوری، تخلیقات، لاہور
- فلسفے کے بنیادی مسائل، قاضی قیصر الاسلام، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد

یونٹ:5

علم الکلام: تعارف، آغاز و ارتقا، مکاتبِ فکر

فہرست عنوانات

یونٹ کا تعارف

علم الکلام سے مراد یہ ہے کہ مذہبی عقائد کی توثیق و تصدیق کے لیے عقلی استدلال اور فلسفیانہ تدبر کو بہ روے کار لایا جائے، یعنی وحی والہام کی بنیاد پر ثابت شدہ عقائد کو عقلی دلائل سے مزید شواہد فراہم کیے جائیں۔ علمِ کلام ایک فن کی حیثیت سے قدیم تاریخ رکھتا ہے، چنانچہ اس کی ابتدائی شکل نوفلاطونیت کی صورت میں ملتی ہے، جب افلاطون کے فلسفے کو مذہبی رنگ دیا گیا اور اس پر مشرقی تصوف کا پیوند لگایا گیا۔ باقاعدہ مذہبی علم الکلام کے آغاز کے سلسلے میں اسکندریہ کے یہودی عالم فلو کا نام لیا جا سکتا ہے جس نے سب سے پہلے مذہب (موسوی شریعت) اور فلسفۂ یونان میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ فلاطینوس نے بھی اسی شہر میں افلاطون کے افکار کی از سرِ نو ترجمانی کر کے اشراقیتِ جدید کی تاسیس کی۔ مذہب و فلسفہ کی تطبیق کو ازمنۂ وسطیٰ کے عیسائی علما مدرسیت (Scholasticism) کہنے لگے جب کہ مسلمانوں نے اسے علمِ کلام کا نام دیا۔

مسلمانوں کے یہاں علم الکلام کی داغ بیل اموی عہدِ خلافت میں پڑی جب بعض مذہبی عقائد پر عقلی بحث مباحثے کا آغاز ہوا۔ اس ضمن میں نمایاں کردار ادا کرنے والے افراد کے افکار پر بعد ازاں معتزلی مکتبِ فکر کی بنیاد رکھی گئی۔ اس کے بعد مختلف مکاتبِ فکر وجود میں آتے گئے اور متکلمانہ مسائل و مباحث کا دائرہ بھی پھیلتا گیا۔ زیر نظر یونٹ میں علم الکلام کی تعریف، بنیادی موضوعات اور اس کے شرعی حکم کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ علم الکلام کے آغاز و ارتقا اور مختلف مراحل کا بھی مفصل تعارف کرایا گیا ہے جس میں اہم کلامی مکاتبِ فکر کا تذکرہ بھی آ گیا ہے۔ اس یونٹ کے مندرجات ڈاکٹر حسن محمود شافعی کی معروف کتاب **المدخل الی علم الکلام** سے ماخوذ ہیں۔

یونٹ کے مقاصد

اُمید ہے کہ اس یونٹ کے مطالعے سے آپ اس قابل ہو سکیں گے کہ

1- علم الکلام کے معنی و مفہوم، موضوع اور غرض و غایت کو اجاگر کر سکیں۔
2- علم الکلام کی شرعی حیثیت پر قائلین اور مانعین کے دلائل بیان کر کے ان کا تجزیہ کر سکیں۔
3- علم الکلام کے آغاز و ابتدا اور تاریخی ارتقا کے مختلف مراحل پر سیر حاصل بحث کر سکیں۔

1۔ علم الکلام کی تعریف

متکلمین کے ہاں اعتقادی مسائل کو ''علم الکلام، الفقہ الاکبر، علم التوحید اور علم العقائد الاسلامیہ'' جیسے متعدد ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ہر علم کو کما حقہ سمجھنے کے لیے اس کی تعریف کو سمجھنا نہایت ضروری ہے۔ علم الکلام کی تعریف میں وقت کے ساتھ ساتھ تبدیلی آتی رہی ہے اور مختلف پہلوؤں کو شامل ہوتی رہی ہے۔ یہاں علم الکلام کی مختلف تعریفات اور ان کا حاصل کلام بیان کیا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، جن کو ''علم الکلام'' کا موجد خیال کیا جاتا ہے اور جنھوں نے اس علم کو ''الفقہ الاکبر'' کے نام سے موسوم کیا ہے، سے یہ تعریف منقول ہے:

اعلم أن الفقه فی اُصول الدين أفضل من الفقه فی فروع الاحكام۔۔۔ والفقه ھومعرفة النفس مايجوز لها من الاعتقاديات و العمليات،وما يجب منها۔۔ وما يتعلق منها من الاعتقاديات، هو الفقه الأكبر و ما يتعلق بالعمليات فهو الفقه

یعنی فقہ الاعتقاد کا مقام فقہ الاحکام سے برتر ہے۔۔۔ اور فقہ اعتقادات و اعمال میں سے جائز اور واجب امور جاننے کا نام ہے۔ اعتقادات سے متعلق فقہ کا نام ''الفقہ الاکبر'' اور اعمال سے متعلق فقہ کو ''فقہ'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (کمال الدین البیاضی، اشارات المرام، ص۲۸)

چوتھی صدی ہجری کے مشہور فلسفی ابو نصر الفارابی نے بھی علم الکلام کی تعریف کرتے ہوئے اس علم کو علم الفقہ سے ممتاز قرار دیا ہے لیکن ان کے نزدیک اس کی وجۂ امتیاز کچھ اور ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

صناعة الكلام يقتدربها الانسان على نصرة الاراءوالأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة و تزييف كل ما خالفها (الفارابی، احصاءالعلوم الدين،ص۱۳۱)

''انسان علم الکلام کی وجہ سے شارع کے مقرر کردہ اعتقادات و افعال کی ادیگی پر اور منکرات سے بچنے پر قادر ہوتا ہے۔''

اشاعرہ میں سے علامہ بیضاوی نے علم کلام کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

علم يقتدر معه علىٰ اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج عليها و دفع الشبهة عنها (الطوالع من شرح المرعشى،ص۴)

''علم کلام کے ذریعے انسان دلائل دے کر اور شبہات دور کر کے اپنے دینی عقائد کو ثابت کر سکتا ہے۔''

علامہ ابن خلدون نے علم الکلام کی تعریف کرتے ہوئے:

هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المنحرفين فى الاعتقادات (المقدمه، ص ۴۰۰)

''یعنی علم کلام ایسے علم کا نام ہے، جو ایمانیات کو دلائل سے ثابت کرنے اور اعتقاداتِ باطلہ کے رد پر مشتمل ہو۔''

حاصلِ کلام

مذکورہ بالا تعریفات پر غور کرنے سے ایک بنیادی فرق واضح ہوتا ہے کہ اول الذکر دو تعریفوں میں صرف ایجابی پہلو کو مدِ نظر کھا گیا ہے جب کہ آخر الذکر دو تعریفات ایجابی پہلو کے ساتھ ساتھ سلبی پہلو پر بھی مشتمل ہیں۔اس فرق کی بنیادی وجہ امام غزالیؒ کا امتیازی نقطۂ نظر ہے، اس لیے کہ چھٹی صدی ہجری یعنی امام غزالیؒ کے دور میں علم الکلام کے مسائل میں غور وخوض عام ہوا تو عقائد کے میدان میں مختلف النوع فرقوں نے سر اٹھانا شروع کیا، تو امامِ غزالیؒ نے ان کے غلط نظریات پر رد کرنے کے لیے ایجابی پہلو کے ساتھ ساتھ سلبی پہلو کو بھی مد نظر رکھا۔

2۔ علم الکلام کی غرض وغایت

علامہ عضد الدین الایجی نے علم الکلام کی غرض وغایت کے طور پر درج ذیل امور بیان کیے ہیں:

- اعتقاد باطل کی محتاجی سے ایمان کی روشنی کی طرف ترقی
- ہدایت کے متلاشی کے لیے حجت و برہان وارد کرنا اور معاندین کے خلاف حجت قائم کرنا۔
- قواعد دین اسلام کی مبطلین کے شبہات سے حفاظت۔
- علوم شریعہ علم عقائد پر مبنی ہیں اور عقائد سے ان کا اخذ واقتباس کیا جاتا ہے۔
- نیت وعقیدہ کی درستی سے سعادت دارین کا حصول۔(المواقف، ص8)

کشاف اصطلاحات میں بھی یہی مقاصد بیان ہوئے ہیں۔

3۔ علم الکلام کا موضوع

کسی علم کا موضوع وہ ہوتا ہے جس کے عوارض ذاتیہ کے بارے میں اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔ علم الکلام کا موضوع اصول الدین اور عقائد ہے اور اصول الدین چار چیزیں ہیں:

1- الوہیت 2۔ نبوت 3۔امانت 4۔ معاد

علم الکلام میں صانع کے احوال جیسے قدم، وحدت، ارادہ، کلام وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے جو الوہیت کے عوارض ذاتیہ ہیں۔اسی طرح باقی تینوں کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔اکثر علمائے کرام نے یہی تمام چیزیں موضوع میں لکھی ہیں۔اس کے علاوہ جو لکھا گیا ہے۔وہ بھی ان کے ضمن میں شامل ہے۔(سعید فودۃ، بحوث فی علم الکلام، ص8)

4۔ مختلف اسما اور وجہ تسمیہ

علم الکلام کو کئی ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے، بعض نے اس کے آٹھ نام شمار کیے ہیں:

4.1۔الفقہ الاکبر

سب سے پہلا اور قدیم نام الفقہ الاکبر ہے، اس کے قائل امام ابو حنیفہؒ ہیں۔لفظِ فقہ اللہ کے فرمان لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ سے ماخوذ ہے۔ فقہ کا معنٰی ہے ہے: ''متکلم کے کلام کی مراد کو سمجھنا''۔امام ابو حنیفہؒ نے اعتقادیات و عملیات دونوں کے مجموعے کو فقہ کا نام دیا۔ پھر عقائد کو الفقہ الاکبر اور اعمال کو صرف فقہ کے نام سے خاص کر دیا۔

4.2۔ علم الکلام

علم الکلام اس علم کا مشہور نام ہے۔ یہ نام امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ سے منقول ہے اور آج تک یہ علم اسی نام سے مشہور ہے۔ کلام کا معنٰی معروف ہے۔اس علم کو کلام کہنے کی وجہ یا تو یہ ہے کہ متکلمین **الکلام فی کذا وکذا** کہہ کر بحث کرتے تھے یا یہ کہ مسئلہ کلام اس علم کے اہم اور مشہور مباحث میں سے ہے۔اسی مسئلہ کے نام سے پورے علم کو تعبیر کیا جانے لگا۔اس لیے کہ اس علم کا ماہر شخص کلام کو مدلل طریقہ سے بیان کرنے پر قادر ہو جاتا ہے۔علامہ شبلی کے نزدیک صحیح توجیہ یہ ہے کہ چوں کہ یہ علم فلسفہ کے مقابلے ایجاد ہوا تھا، اس لیے فلسفے کی ایک شاخ (یعنی منطق) کا جو نام تھا، وہی اس فن کا بھی رکھا گیا کیوں کہ منطق اور کلام ہم معنٰی الفاظ ہیں۔(علم الکلام اور الکلام، ص36)

4.3۔ علم اصول الدین

یعنی ایسا علم جو دین و شریعت سے ماخوذ اعتقادی مباحث پر مشتمل ہو جن کے احکام دو قسم پر ہیں: اصل اور فرع۔ اصل کسی چیز کی بنیاد کا نام ہے اور فرع بنیاد پر قائم ہونے والی چیز کا نام ہے۔

اصل، اصطلاح میں دلیل، قاعدہ کلیہ اور راجح جیسے متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ اس نام کی ابتدا دوسری صدی ہجری میں ہوئی۔

4.4۔ علم العقائد

یہ سابقہ ناموں کی بہ نسبت نیا نام ہے جو چوتھی صدی ہجری میں وجود پذیر ہوا۔ عقائد "ان شرعی امور کا نام ہے جن کے برحق ہونے کا اعتقاد مکلف پر ضروری ہے۔"

اعتقادی مسائل کی بنیاد کو عقیدہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسی سے **عقيدة الطحاوية** نامی کتاب بھی مشہور ہے۔

4.5۔ علم التوحید والصفات

اس نام کا ذکر **شرح العقائد النسفية** کے مقدمہ میں ہے۔ شارح نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اللہ کی صفات سے محبت کرنا، اس علم کے بنیادی مقاصد میں سے ہے بل کہ بعض کے ہاں تو صفاتِ الٰہیہ ہی اس علم کا مقصود ہیں۔

4.6۔ علم التوحید

توحید صرف ایک صفتِ الٰہیہ ہی نہیں بل کہ وہ دین اسلام کا شعار اور عنوان ہے۔ علم عقائد کو اس عظیم صفت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ توحید بابِ تفعیل سے ہے، اس کے معنی ایک بنانا نہیں بل کہ اللہ کو ایک ماننے کے ہیں۔

4.7۔ علم النظر والاستدلال

علامہ تفتازانیؒ نے شرح عقائد میں اس نام کو ذکر کیا ہے۔ نظر کا معنیٰ مجہولات تک پہنچنے کے لیے معلومات میں غور کرنے کا نام ہے۔ کتب قدیم میں نظر واستدلال کی بحث کو مبادیات کے طور پر ذکر کیا جاتا تھا کہ علمِ کلام کے آیندہ آنے والے مسائل کو علیٰ وجہ البصیرۃ سمجھا جاسکے۔ پھر اسی جز کے نام سے کل علم کو تعبیر کیا جانے لگا۔

5۔ علم الکلام کا شرعی حکم

بلاشبہ علم کلام ہی وہ علم ہے جو انسان کو شریعتِ مطہرہ کے اعتقادی احکام کے راستے پر گام زن کرتا ہے۔ جب علم کلام چار دانگ عالم میں پھیلا اور نئے نئے فتنے سر اٹھانے لگے جو شریعت کے راستے سے کہیں دور تھے تو اس علم کو سیکھنے سکھانے کے حکم کے بارے میں مختلف آرا پیدا ہوئیں۔

بعض نے اس علم کو چھوڑنے کو فرض اور اس کی مجالس میں حاضر ہونے کو حرام کہا۔ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کے فرمان سے استدلال کیا جس میں دین و عقیدہ کے باب میں بحث و جدل سے منع کیا گیا ہے۔ اس قسم کی باتیں اسلامی نقطۂ نظر سے رکھنے والے مختلف طبقات میں یکے بعد دیگر ظاہر ہونے لگیں:

1۔ سب سے پہلے علم کلام پر ائمہ اربعہ کے تنقیدی ریمارکس سے استدلال کرتے ہوئے اس علم کی طرف متوجہ ہونے پر تنقید کی گئی۔ ابنِ تیمیہؒ نے اپنی کتاب **درء تعارض العقل و النقل** میں یہ تنقید نقل کی ہے۔

2۔ پھر محدثین کرامؒ کے ایک گروہ نے امت کے خطرے میں پڑ جانے کے پیشِ نظر علم الکلام کو حرام قرار دیا جیسا کہ خطابی نے **الغنية** میں، ابن تیمیہؒ نے **تاویل مختلف الحدیث** میں اور ہرویؒ نے اپنی کتاب **ذم الکلام** میں ذکر کیا ہے۔

3۔ محدثین، صوفیہ کرام بل کہ بعض متکلمین کی جماعت نے اس خطرہ کے پیشِ نظر علم الکلام کو مکروہ لکھا سوائے اس کے جو کتاب و سنت سے ماخوذ ہو۔ جیسے ابنِ تیمیہؒ نے خصوصاً **درء تعارض العقل و النقل** میں، امامِ غزالیؒ نے خاص طور پر **الجام العوام عن علم الکلام** میں اور ابن وزیر نے اپنی کتاب **ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان** میں نقل کیا ہے۔

4۔ بعد ازاں تنقید کی یہ میراث سیوطیؒ کے حصہ میں آئی۔ انھوں نے اپنی کتاب **صون الکلام عن المنطق** میں یہ تنقید نقل کی ہے۔

5۔ ہمارے اس دور میں بعض لوگ علم کلام کی حرمت کے قائل ہیں جیسا کہ شیخ عبدالحلیم محمود نے اپنی متعدد کتابوں میں، خاص طور پر **الاسلام و العقل** میں اس پر اعتراضات کیے ہیں۔ اسی طرح محمود قاسم نے بھی ابن رشد کی کتاب **مناھج الادلة** کے مقدمہ میں اسے ہدفِ تنقید ٹھیرایا ہے۔

اس کے برخلاف علم الکلام کے حامیوں نے علم الکلام کے حصول کے جواز کو مدلل انداز میں پیش کیا۔ یہاں

تک کہ بعض نے اس کو فرضِ کفایہ بل کہ کبھی تو فرضِ عین کا درجہ دیا ہے۔امام حرمین، حلیمی، بیہقی، غزالی، نووی اور ابنِ عساکر جیسے جلیل القدر علما سے اس کا فرضِ کفایہ ہونا منقول ہے۔ابن حجر ہیثمیؒ کا قول ہے کہ علمِ کلام کا سیکھنا سب سے اعلیٰ درجہ کا فرض کفایہ ہے اور جب عقائد میں کوئی شبہہ ہو تو اس کو دور کرنا فرضِ عین ہے۔(اشارات المرام، ص25)

بعض کا قول ہے کہ ہر عقیدہ کو اجمالاً جاننا ہر شخص پر فرضِ عین ہے اور علمِ کلام کو ایسے تفصیلی دلائل سے جاننا جن سے باطل اور فتنہ سے بچا جاسکے پوری امت پر فرضِ کفایہ ہے۔(الشیخ حسین والی، کتاب التوحید، ص128)

علمِ کلام کے جواز کے قائلین دلیل کے طور پر نصوصِ شرعیہ اور ائمہ اربعہؒ کے اقوال کو بھی بیان کرتے ہیں۔علامہ ابوالحسن اشعریؒ نے علم الکلام کے دفاع میں **استحسان الخوض فی علم الکلام** کے عنوان سے ایک رسالہ تحریر کیا ہے اور معترضین کے دلائل کا جواب دیا ہے۔اسی طرح فلاسفہ، صوفیہ، محدثین اور فقہا نے بھی علم الکلام کا دفاع کیا ہے جیسا کہ العامری نے اپنی کتاب **الاعلام بمناقب الاسلام** میں، غزالی نے **المنقذ من الضلال** اور **احیاءعلوم الدین** میں، سبکی نے **الطبقات** میں، ابن عساکر نے **تبیین کذب المفتری** میں اور بیاضی نے **اشارات المرام** میں علم الکلام کی حمایت کی ہے۔

5.1۔علم الکلام کی حرمت

علم الکلام کے عدم جواز کے قائلین نے جو دلائل پیش کیے ہیں، وہ بالاجمال درج ذیل ہیں:

1- دین کے معاملے میں جھگڑا اور فساد شریعت کی میں ناپسندیدہ ہے۔اللہ کا فرمان ہے:

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ (آل عمران3:7)

بہ ہر حال وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ متشابہات کی پیروی کرتے ہیں تا کہ فتنہ برپا کریں اور اس کی تاویل تک پہنچ جائیں۔

نیز اللہ کا فرمان ہے:

فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (النساء4:59)

جب تمھارا کسی معاملہ میں جھگڑا ہو تو اس کو اللہ اور رسول کے حوالہ کر دو۔

حضرت عمرو ابن شعیبؒ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک مرتبہ تشریف لائے تو کیا دیکھتے ہیں کہ صحابہؓ تقدیر کے معاملے میں بحث مباحثہ کر رہے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کو اس قدر غصہ آیا جیسا کہ ان کے چہرہ انور پر انار نچوڑ دیا گیا ہو۔ چنانچہ فرمایا: کیا اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم دیا یا تم اس کے لیے پیدا کیے گئے؟ تم قرآن کے بعض کو بعض پر مارتے ہو۔ تم سے پہلی امتیں بھی انھی مسائل کی وجہ سے ہلاک ہوئیں۔ (سنن ابن ماجہ، باب القدر: 17، حدیث: 85)

2- صحابہ کرامؓ کا مشغلہ فقہ کی تعلیم و تعلم تھا، انھوں نے علم کلام کے مسئلہ پر بحث و مباحثہ نہیں کیا۔

3- ائمہ مجتہدینؒ نے کلامی بحث و مباحثہ کو ناپسند فرمایا ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اپنے بیٹے حماد کو علمِ کلام سے منع کیا کرتے تھے۔

اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا: **مامن احدِ ارتدی بالکلام فافلح** یعنی کوئی شخص ایسا نہیں جو علم الکلام میں مشغول ہوا ہو اور کام یاب ہو۔

اسی قسم کا مضمون امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے بھی منقول ہے۔ (صون الکلام عن المنطق 70/1)

4- بیش تر متکلمین سنت بنویہ اور دلائل نقلیہ سے اعراض کرتے اور دلائل عقلیہ کو ترجیح دیتے ہیں جیسا کہ نظام معتزلی کے بارے میں منقول ہے کہ وہ حدیث متواتر میں شک کرتا ہے۔ اسی طرح امام رازیؒ کا خیال تھا کہ دلیل سمعی صرف ظن ہی کا فائدہ دیتی ہے۔ اس کے متعدد اسباب انھوں نے اپنی کتاب المحصل میں بیان کیے ہیں۔ (نصیر الدین الطوسی، شرح المحصل، ص ۳۲)

5- اکثر متکلمین نے اپنے کلام کو فلسفے سے آلودہ کر دیا ہے اور اپنی فکر کی بنیاد منطق یونانی کے اسالیب پر رکھی ہے جو ایک غلط منہج ہے جیسا کہ بہت سے علما نے اس کی وضاحت کی ہے، مثلاً امام ابن تیمیہؒ نے **النصیحة** میں، سہر وردی بغدادیؒ نے **رشف النصائح الایمانیة و کشف القبائح الیونانیة** میں اور ابن الوزیرؒ نے اپنی کتاب **ترجیح اسالیب القرآن علیٰ اسالیب الیونان** میں اس نکتے کو اجاگر کیا ہے۔ (صون الکلام عن المنطق)

6- علمِ کلام میں بحث و مباحثہ کی وجہ سے امتِ مسلمہ کئی ٹکڑوں میں بٹ گئی ہے اور اس کا شیرازہ بکھر گیا ہے اور نوبت یہاں تک آن پہنچی ہے کہ عقیدہ کی بدعات پیدا ہو گئی ہیں جو عمل کی بدعت سے زیادہ سنگین امر ہے۔

5.2۔دلائل عدم جواز کے جوابات

متکلمین کی طرف سے مانعین علم الکلام کے دلائل کے یہ جوابات دیے گئے ہیں:

جواب دلیل اول مذکورہ آیات واحادیث میں اس مباحثہ سے روکا گیا ہے اس سے مراد فلاسفہ کا کلام اور وہ مباحث ہیں جو محض جھگڑے کے لیے ہوں۔البتہ حق کے اثبات واظہار کے لیے بحث ومباحثہ ہو تو وہ ناپسندیدہ نہیں ہے بل کہ مامور بہ ہے۔(اشارت المرام،ص32)

اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ (النحل16:125)

اور ان سے خوب صورت طریقے پر مباحثہ کرو۔

مزید برآں بحث ومناظرہ اور عقلی موشگافیوں کی ممانعت متشابہات کی اتباع اور ان امور سے متعلق ہے جن میں عقل کو دخل نہیں ہے جیسا کہ ذات باری تعالیٰ اور تقدیر وغیرہ۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ محکمات قرآن، صحیح احادیث اور مضبوط عقلی دلائل کی روشنی میں دیگر عقائدی امور میں بحث حرام ہے جب کہ قرآن مجید عقائد سے متعلقہ آیات سے بھرا پڑا ہے جن میں اعتقادی مسائل اور ان کے دلائل کی کامل ترین تفصیل موجود ہے۔

جواب دلیل دوم صحابہ کرامؓ کا علم کلام میں بحث ومباحثہ نہ کرنے اور اثبات عقائد کے لیے عقلی ومنطقی پیرایہ اختیار نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ ان کے مقابلے میں دین پر طعن وتشنیع اور اعتراضات کرنے والے نہ تھے، چنانچہ ان کی مثال اس شخص کی سی تھی جس کا مقابل اور دشمن نہ ہو تو اس کو اسلحہ سے لیس ہونے کی ضرورت نہ تھی۔ لیکن ہمارے بالمقابل ایسے معترضین موجود ہیں، اس لیے اس علم کی ضرورت ہے۔(اشارات المرام،ص32)

یہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ صحابہ کرامؓ نے عقائد کے باب میں بعض بدعتی لوگوں جیسے قدریہ (منکرین تقدیر) اور خوارج وغیرہ کا رد بھی کیا ہے اور اس میں وہ دینی نصوص کے ساتھ واضح عقلی دلائل سے بھی استدلال کرتے تھے۔

جواب دلیل سوم سلف سے جس کلام کی مذمت مقصود ہے، وہ مخالفین کتاب وسنت اہل بدعت کا کلامی طریقہ ہے۔ ورنہ وہ تو خود ایسے کلامی مباحث سے اشتغال رکھتے تھے جو ان کی رائے میں قرآن مجید، سنت صحیحہ اور عقلی سلیم سے موافق تھے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے **الفقه الاكبر، الفقه الاوسط، الوصية، العالم و المتعلم** کے عنوانات سے کتابیں تالیف فرمائی ہیں۔

امام شافعیؒ نے حفص الفرد سے مناظرہ کیا اور جہمیہ کی تردید فرمائی۔ امام احمدؒ نے الرد علی الجھمیۃ کے نام سے کتاب لکھی۔ یہ تمام علم کلام کی کتابیں ہیں لیکن یہ کلام عقیدہ اہل سنت و جماعت کے موافق اور منہج کتاب و سنت کے مطابق ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا اپنے بیٹے حماد کو ایسے بحث و مباحثہ سے روکنا مقصود تھا جس کا مقصد مخاطب کو غلط اور اس کو کافر قرار دینا ہو۔ چنانچہ جب امام صاحبؒ نے اپنے بیٹے کو بحث و مباحثہ سے روکا تو اس نے کہا کہ آپ خود بحث کرتے ہیں اور مجھے روکتے ہیں؟ تو امام صاحب نے جواب دیا کہ ہمیں اس بات کا ڈر ہوتا ہے کہ مخاطب کہیں پھسل نہ جائے اور تمھارا مقصود ہی کافر قرار دینا ہوتا ہے۔ (یحییٰ ہاشم فرغل، عوامل واہداف نشاۃ علم الکلام، ص78)

امام شافعیؒ، امام مالکؒ، ابن حنبلؒ سے منقول اقوال کو بھی اسی مطلب پر محمول کیا جائے گا۔

جواب دلیل چہارم یہ درست ہے کہ بعض متکلمین خصوصاً معتزلہ حدیث کی اہمیت سے غافل اور دلیل سمعی کی قدر و قیمت گھٹاتے ہیں۔ لیکن سلف اور اہل سنت متکلمین نے کتاب اللہ اور سنت صحیحہ کے دلائل سے تمسک کیا اور اس کے ساتھ عقلی دلائل اور اجماع کو بھی ملحوظ رکھا جیسا کہ متقدمین میں امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اور متاخرین میں ابن تیمیہؒ اور محمد بن عبد الوہابؒ وغیرہ کا یہی اسلوب تھا۔ (درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص2)

جواب دلیل پنجم بحث و استدلال میں منطق یونان کا استعمال متقدمین علمائے اسلام اور متکلمین کے ہاں رائج نہ تھا۔ ان کا منہج خاص کتاب و سنت سے مستنبط تھا جو حدیث میں مستعمل نقد تاریخی اور فقہی قیاس میں رائج استدلال استقرائی پر مشتمل تھا۔ فلسفہ اور منطق یونانی کا استعمال زیادہ سے زیادہ چوتھی یا پانچویں صدی میں رائج ہوا۔ پھر منطق بجائے خود غلط نہیں، البتہ اس سے استدلال کا طریقہ غلط ہو سکتا ہے۔

جواب دلیل ششم امت مسلمہ میں افتراق و انتشار کا باعث اہل سنت متکلمین نہیں بل کہ کتاب و سنت کی تعلیمات اور سلف امت کے طریقے سے اعراض کرنا اس کی اصلی وجہ ہے۔ وحدت فکر کا منہاج وہی ہے جو صحابہؓ کرام رضی اللہ عنھم کا تھا کہ کتاب و سنت کو فیصلہ کن حیثیت دی جائے۔ بنابریں کلامی اسلوب کو وہیں اپنانا چاہیے جہاں اس کی اشد ضرورت ہو، نیز ایسے مسائل سے تعرض نہیں کرنا چاہیے جو آج زیر بحث ہی نہیں ہیں اور قرآن مجید اور سنت کے اسلوب بیان کو اپنانا چاہیے جو عقل و قلب ہر دو کو اپیل کرنے والا ہے۔

6۔ علم الکلام کی اجمالی تاریخ

علم کلام ترویج و ترقی کے مختلف مراحل اور ادوار سے گزر کر مکمل ہوا۔ یہ مراحل بنیادی طور پر پانچ ادوار پر مشتمل ہیں جن کی ترتیب یہ ہے:

1۔ مرحلۂ نشأت/ابتدائی مرحلہ، یہ مرحلہ پہلی صدی ہجری اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی حصہ پر محیط ہے۔

2۔ تدوین اور فرقوں کے ظہور کا مرحلہ، یہ مرحلہ دوسری صدی ہجری کے ابتدا سے لے کر پانچویں صدی ہجری کے آخر تک مشتمل ہے۔

3۔ فلسفہ و منطق کے ساتھ خلط ملط ہونے کا مرحلہ، یہ چھٹی صدی ہجری سے نویں صدی ہجری پر محیط ہے۔

4۔ انحطاط اور تقلید کا مرحلہ، یہ دسویں سے بارھویں صدی ہجری پر مشتمل ہے۔

5۔ دورِ جدید، یہ آخری دو صدیوں پر مشتمل ہے۔

6.1۔ آغاز وابتدا کا مرحلہ

اس سے مراد وہ مرحلہ ہے جس میں بعض اعتقادی مسائل میں مباحثہ و مناقشہ کا آغاز ہوا۔ اس سے اختلاف رائے ہوا جس نے بہت سی جماعتوں اور گروہوں کو جنم دیا۔ لیکن یہ اختلاف ابتدائی مراحل میں تھے۔ اس لیے مختلف مذاہب کے وجود کا باعث نہ بنے جس میں ہر مسئلہ یا اکثر مسائل کے بارے میں مستقل رائے موجود ہوتی ہے۔ یہاں یہ بات جاننا بھی ضروری ہے کہ وہ کون سے بنیادی اسباب تھے جو اس مرحلہ کے ان نتائج کا باعث بنے جو بعد کی صدیوں میں بڑھتے گئے۔

1. فتوحات کا دروازہ کھلنے اور قسم قسم کی ثقافتوں اور مختلف ادیان کا اسلامی ثقافت اور دینِ اسلام میں مدغم ہو جانے کی وجہ سے عقائد کے متعلق نکتہ آفرینی شروع ہوئی جس کی وجہ عجم قوموں کی یہ عادت تھی کہ وہ بال کی کھال نکالتے تھے۔ اور یہ بھی ان قوموں کے قدیم مذاہب میں تصور خدا، جزا و سزا کے خاص خیالات تھے، ان میں سے جو بالکل ہی اسلام کے خلاف تھے، وہ تو انھوں نے چھوڑے لیکن بعض پہلو ایسے تھے جہاں مماثلت نظر آئی تو وہ پہلے تصور کی طرف مائل ہوئے۔ مثلاً یہودیوں کے یہاں خدا بالکل ایک مجسم آدمی کی طرح ہے، اس کی

آنکھیں دُکھتی ہیں، فرشتے عیادت کرتے ہیں، وہ کسی پیغمبر سے لڑائی لڑتا اور چوٹ کھاتا ہے۔ اب ایسی قوم جب اسلام میں آئے گی تو جو آیات ہاتھ، آنکھ وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں، ان میں ان کا شغف زیادہ ہوگا۔ (علم الکلام و الکلام، ص74)

2. خود اسلام کے اندرونی سیاسی، اجتماعی اور ثقافتی حالات کا اثر بھی کلامی مسائل کی نشو و نما کا سبب بنا، جیسا کہ اموی دور میں اور خاص طور پر حجاج بن یوسف کے ظلم کے مقابلے میں جب یہ کہا جاتا کہ یہ قضاو قدر کا معاملہ ہے تو اس سے قضاو قدر کے مسئلے میں تشکیک شروع ہوئی۔ پھر یہ مسئلہ کہ آیا ان کو ظلم سے روکنا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ایمان کا حصہ ہے یا نہیں؟ چناں چہ سب سے پہلے معبد جہنی، پھر غیلان دمشقی اور جہم بن صفوان کے حکومت کے خلاف بغاوت میں مارے گئے تو مسئلہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر، قضاو قدر اور عدل جیسے مسائل جو بعد میں معتزلہ اور قدریہ کے اہم مسائل بنے، کی داغ بیل پڑی۔

3. بعض نے ایک مزید سبب بیان کیا ہے اور وہ ہے: بعض مغلوب و مقہور عناصر کا فتنوں کو برانگیختہ کرنا اور امتِ مسلمہ کی اسلامی وحدت کو منتشر کرنے کے لیے اس کے عقائد کو نشانہ بنانا، یعنی جب وہ سیاسی سطح پر شکست کھا گئے تو انھوں نے مسلمانوں کی وحدت کو پارہ پارہ کرنے کے لیے مختلف عقائدی مسائل گھڑ کر پھیلانا شروع کر دیے۔

اس مرحلہ میں علم الکلام کی نشو و ارتقا کی وضاحت کے لیے ان مثالوں کا ذکر ضروری ہے جن سے واضح ہو کہ علم کلام کے ابتدائی مباحث پر قرآن و سنت کا کتنا اثر ہے؟ پھر بعض ان مسائل کو بہ طورِ مثال بیان کرنا ضروری ہے، جہاں آرا مختلف ہو گئیں اور علمائے صحابہ و تابعین نے ان مسائل میں اپنے فتاویٰ ارشاد فرمائے اور ان مسائل کے متعلق ان کی گفتگو علم کلام کی بنیاد بنی، اگرچہ اس دور میں اس علم کا نام ''الکلام'' نہیں رکھا گیا تھا جیسا کہ عملی مسائل کو ''فقہ'' نہیں کہا جاتا تھا۔

6.1.1۔ قرآن و حدیث کا اثر

علم کلام کے مباحث میں قرآن مجید کا ناقابلِ انکار اثر ہے، چاہے یہ علم ابتدائی مراحل میں ہو یا آنے والے مراحل میں ہو۔ یہ اثر کئی طرح سے ہے:

1. قرآن مجید الوہیت، نبوت اور قیامت کے احوال کو ایسے دلائل و براہین سے بیان کرتا ہے جو سلیم الفطرات اذہان کو ماننے پر مجبور کر دیتے ہیں۔
2. قرآن مجید باطل فرقوں جیسے دہریے، بت پرست، یہود و نصاریٰ کے عقائد پر رد کرتا ہے تاکہ صحیح دینی عقیدہ ممتاز ہو جائے اور اس میں شک وشبہ نہ رہے۔
3. قرآن مجید نے عقل و فکر کو جکڑ بندیوں سے آزاد کر دیا ہے اور ان کو غور وفکر کرنے کی دعوت دیتا کہ ایمان، دلائل کی بنیاد پر شک وشبہ سے بالاتر ہو کر حاصل ہو۔
4. قرآن مجید نے آیتوں کو محکم اور متشابہ میں تقسیم کیا ہے۔ اس دوسری قسم کی آیتوں میں اختلاف ہوا ہے۔

قرآن کریم اعتقادی مسائل کو دلائل عقلیہ سے ثابت کرتا ہے جس کی چند مثالیں یہ ہیں:

- اللہ تعالی کے وجود اور اس کی توحید کو واجب جاننا اور اس کو عبادت کے لیے خاص کرنا، اس آیت سے ثابت ہو رہا ہے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ (البقرۃ2: 22.21)

"وہی (پروردگار) جس نے تمھارے لیے زمین کا فرش بچھایا اور آسامان کا شامیانہ لگایا (اور اسے چھت بنایا) اور آسمان سے پانی برسایا، اس سے تمھاری روزی کے لیے کچھ پھل برآمد کیے۔"

ان آیات سے علمائے کرام نے اختراع اور غایت کی دو دلیلیں قائم کیں اور ان سے اللہ کے وجود اور اس کے کمالات کا استنباط کیا ہے۔ (ابن رشد، مناہج الادلۃ)

- اثباتِ نبوت کے لیے یہ آیت کافی ہے:

وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (الشوریٰ 52:42)

اور اِسی طرح (اے محمدؐ) ہم نے اپنے حکم سے ایک روح تمھاری طرف وحی کی ہے۔ تمھیں کچھ پتا نہ تھا کہ کتاب کیا ہوتی ہے اور ایمان کیا ہوتا ہے مگر اُس رُوح کو ہم نے ایک روشنی بنادیا جس سے ہم راہ دکھاتے ہیں، اپنے بندوں میں سے، جسے چاہتے ہیں، یقیناً تم سیدھے راستے کی طرف رہنمائی کر رہے ہو۔

اس آیت میں رسول اللہ ﷺ کی سچائی، رسالت کی حقیقت، بعثتِ سے پہلے رسول اللہ ﷺ کی حالت اور اعجاز کی طرف اشارہ ہے۔

- بعثت بعد موت سے متعلقہ آیات ہیں جو سورتیا سین کے آخر میں ہیں:

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۔ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ (یٰسین 36:80-79)

اس سے کہو، اِنھیں وہی زندہ کرے گا جس نے پہلے انھیں پیدا کیا تھا، اور وہ تخلیق کا ہر کام جانتا ہے۔ وہی جس نے تمھارے لیے ہرے بھرے درخت سے آگ پیدا کردی اور تم اس سے اپنے چُولھے روشن کرتے ہو۔

ان آیات میں ہر عاقل کے لیے حیات بعد الممات کی واضح دلیل ہے۔ اس طرح کی مثالیں عقلی استدلال کی راہیں کھولتی ہیں جو عقلی علوم کی بنیاد ہیں۔

اسی طرح حدیث وسنت بھی ان مباحث میں اثر انداز ہوئیں۔ جن احادیث میں بحث مباحثہ سے منع کیا گیا ہے، ان سے مراد وہ بحث مباحثہ ہے جو جھگڑے کا باعث بنے یا ایسے مسائل جن کا کوئی حل نہ ہو، جیسے قیامت کب ہو گی؟ اس کا تعین وغیرہ۔ البتہ تحقیق حق تک پہنچنے کے لیے بحث و مباحثہ کرنے کو رسول اللہ ﷺ نے برا نہیں سمجھا بل کہ صحابہؓ کرامؓ اپنی مشکلات رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش کرتے تو آپؐ ان کو شافی جواب دیتے۔ اسی طرح غیر مسلم بھی آپ

ﷺ سے سوال کرتے اور آپؐ ان کا تسلی بخش جواب دیتے۔ اور اگر وقتی طور پر جواب نہ دے پاتے تو وحی کے ذریعہ آپ ﷺ کو ان کا جواب سکھادیا جاتا۔ مثلاً:

1 ابن ہشامؒ نے نقل کیا کہ مشرکین مکہ نے یہودِ مدینہ سے رسول اللہ ﷺ کے متعلق پوچھا تو انھوں نے مشرکین کو آپ ﷺ کا امتحان لینے کا مشورہ دیا۔ اور تین چیزوں: اصحابِ کہف، روح اور ذوالقرنین کے بارے میں سوال کرنے کو کہا۔ (سیرت ابن ہشام)

2 ابن کثیرؒ نے روایت کیا ہے کہ جب نبیِ کریم ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی:

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ(الانبیاء21: 98)

بے شک تم اور جن کی تم اللہ کے سوا عبادت کرتے ہو، جہنم کا ایندھن ہیں اور تم سب اس میں داخل ہو کر رہو گے۔

تو یہ خبر عبداللہ بن الزبعری کو پہنچی اور اس نے کہا:

حضرت محمد ﷺ سے پوچھو: کیا وہ تمام جن کو ہم اللہ کے سوا پوجتے ہیں، جہنم میں جائیں گے؟ ہم ملائکہ کی عبادت کرتے ہیں اور یہود عزیر علیہ السلام کی اور عیسائی عیسیٰ علیہ السلام کی۔

مشرکوں نے یہ سمجھا کہ وہ بحث میں بازی لے گیا۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

جو یہ چاہے کہ اللہ کے علاوہ اس کی عبادت کی جائے، وہ اپنے عابدوں کے ساتھ جہنم میں جائے گا۔

اس کے بعد سورہ انبیا کی آیات 29تا101 نازل ہوئیں:

وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ۔ (الانبیاء21:29)

اور جو اُن میں سے کوئی کہہ دے کہ اللہ کے سوا میں بھی ایک خدا ہوں، تو اُسے ہم جہنّم کی سزا دیں، ہمارے ہاں ظالموں کا یہی بدلہ ہے۔

إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ (الانبیاء21:101)

رہے وہ لوگ جن کے لیے ہماری طرف سے بھلائی کا پہلے ہی فیصلہ ہو چکا ہوگا، تو وہ یقیناً اُس سے دُور رکھے جائیں گے۔

6.1.2۔ابتدائی دو کے اختلافی مسائل

ان اسباب کی بہ دولت امت میں عقلی استدلال کی طرف توجہ مبذول ہوئی اور فقہی اور اعتقادی مسائل میں صحیح اور سقیم کا فرق استدلالی طریقہ سے کیا جانے لگا۔ صحابہؓ کے دورِ اول تک ان معاملات میں اختلافات نہ ہوئے لیکن ان کے آخری دور میں اور تابعین کے اول دور میں سب سے پہلے جن مسائل میں اختلاف ہوا، وہ یہ ہیں:

1. مومنین گناہ گار جو گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوں، وہ بہ دستور مومن ہی ہیں یا آگ میں جائیں گے؟
2. اعمال کرنے میں انسان کے قدرت واختیار کا تصرف کتنا ہے؟ کیا اس کے اعمال لکھی ہوئی تقدیر کے تابع ہیں؟
3. رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد امتِ مسلمہ کی امامت و قیادت کا حق دار کون تھا؟

6.1.2.1۔پہلا مسئلہ: مرتکبِ کبیرہ کا حکم

اس مسئلے میں ممتاز فرقہ خوارج کا تھا جنھوں نے مرتکبِ کبیرہ کو کافر فرقہ کہنا شروع کیا۔ یہ لوگ نعوذ باللہ حضرت علیؓ کو تحکیم کی وجہ سے فاجر سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے آپؓ کے خلاف بغاوت کی۔ان کے مخالف مرجئہ تھے جن کے نزدیک اعمال ایمان کا حصہ نہیں ہیں اور ایمان کے ساتھ معصیت نقصان نہیں دیتی جیسا کہ کفر کے ساتھ نیک اعمال کرنا مفید نہیں۔ صحابہؓ واسلاف تابعین نے دونو گروہوں پر رد کیا اور قرآن کے موقف کو واضح کیا جو کہ وعد و وعید دونوں سے متعلق آیات کو جامع تھا اور اس بات کو واضح کیا کہ کسی گناہ سے آدمی دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا چاہے وہ کتنا بڑا ہی کیوں نہ ہو لیکن وہ فاسق مسلمان کہلائے گا۔اس کا معاملہ اللہ رب العزت کے ہاتھ میں ہے، چاہے وہ معاف کردے یا وہ شفاعت کا مستحق ہو جائے یا خدا اسکو عذاب سے دوچار کرے۔

<u>مرتکب کبائر کا حکم اور مختلف فرقے</u>

❖ مرجئہ: گناہ ایمان کے ساتھ مضر نہیں جیسے نیک عمل کفر کے ساتھ مفید نہیں۔

- صحابہ وتابعین واسلاف محدثین اہل سنت: مرتکب کبیرہ مسلمان مگر فاسق ہے۔اس کا معاملہ خدا کے سپرد ہے، وہ چاہے تو معاف کر دے، چاہے تو عذاب دے لیکن اسے دائمی عذاب نہیں ہوگا کیوں کہ ایسا عذاب کفار کے ہی موافق ہے۔ وہ اپنی سزا بھگت کر آخر کار جنت میں جائے گا۔
- معتزلہ: ایسا شخص المنزلۃ بین المنزلتین میں ہے، یعنی نہ مسلمان رہا، نہ کافر ہوا، البتہ جہنم میں ہمیشہ رہے گا۔
- خوارج: مرتکبِ کبیرہ کافر ہیں، ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔

(بہ حوالہ ابوالمظفر الاسفرائینی، التبصیر فی الدین، عبدالقاہر بن طاہر البغدادی، الفرق بین الفرق)

خوارج کی جماعت مختلف گروہوں میں تقسیم ہوئی جن میں سے دو اہم یہ ہیں:

ازارقہ

انھوں نے اپنے مذہب میں انتہا پسندانہ نقطۂ نظر اپنایا اور اپنے مخالفین کو کافر قرار دے کر ان کے اور ان کی بیویوں اور بچوں کے قتل کو مباح قرار دیا اور مشرکین کے نابالغ بچوں کے بارے میں یہ کہا کہ وہ ہمیشہ آگ میں رہیں گے۔ انھوں نے ایک مدت تک اپنی الگ حکومت کی قائم رکھی، پھر پورا فرقہ نیست ونابود ہوگیا۔ (علی یحییٰ معمر الاباضی، الاباضیہ فی موکب التاریخ، ص68)

اباضیہ

یہ خوارج کے گروہوں میں سے سب معتدل جماعت تھی۔ انھوں نے مخالفین کے ساتھ نکاح و معاملات کو روا رکھا اور ان کے علاقے کو دار دارالحرب قرار نہیں دیا، وہ اسلامی معاشرے میں آج تک چلے آرہے ہیں اور علم کلام کے دوسرے گروہوں پر اثر انداز اور خود ان سے متاثر ہوتے رہے ہیں۔ ان کی نسبت ان کے شیخ عبداللہ بن اباض کی طرف جاتی ہے۔ اس نے عقیدہ سے متعلق ایک کتاب بھی لکھی ہے۔ (الاباضیہ فی موکب التاریخ، ص69)

6.1.2.2۔ دوسرا مسئلہ: جبر واختیار

دوسرا مسئلہ **مسئلہ القدر** کے نام سے معروف ہے۔ اس مسئلے کا لب لباب یہ ہے کہ انسان اپنے عمل کو علم الٰہیہ کے بغیر اپنی قدرت سے وجود میں لاتا ہے۔ اس سلسلے میں بعض لوگوں نے غلو سے کام لیتے ہوئے علم قدیم کا انکار کیا تاکہ جبر لازم نہ آئے۔ ان کے اس قول کا مطلب یہی تھا: **لا قدر و الامر اُنُفًا** یعنی تقدیر کا کوئی وجود نہیں ہے اور فعل بغیر کسی

سابق امر کے رُونما ہوتا ہے! اسی وجہ سے یہ **قدریہ** کے نام سے مشہور ہوئے، معتزلہ اور ان کے مابین فرق یہ ہے کہ وہ اللہ کے قدیم علم کو مانتے ہیں اگرچہ انسان کو اپنے افعال میں مکمل طور پر آزاد سمجھتے ہیں۔

ان کے بر خلاف ایک اور گروہ پیدا ہوا جو جبر کا قائل تھا اور انسان کے افعال میں قدرتِ الٰہیہ ہی کو موثر مانتا تھا۔ یہ لوگ فعل کی انسان سے نفی کرتے اور عام افعال کو اللہ کی جانب منسوب کرتے تھے۔ بعض نے انسان کے افعال میں یہاں تک کہا کہ انسان کی مثال ایک پَر کی طرح ہے جسے ہوا اڑائے پھرتی ہے، اس کی نہ ہی قدرت ہے اور نہ ہی اس میں اس کے فعل کو دخل ہے۔ شاید جبریہ و قدریہ اپنے مذہب میں مخلص ہوں لیکن ان کا یہ مذہب کتاب و سنت کے یکسر خلاف ہے کیوں کہ کتاب و سنت اللہ کے قدیم علم کو ثابت کرنے کے بعد انسان کو مجبور نہیں بتلاتے بل کہ ان کے مطابق اس کے اعمال میں اس کی قدرت، ارادہ اور عمل کو بھی دخل ہوتا ہے۔ (المدخل الی دراستہ علم الکلام، ص 72)

<u>جبر واختیار کے اعتبار سے فرقے</u>

- ❖ انسان کاسب (کسب کرنے والا) ہے، نہ قادر ہے، نہ مجبورِ محض۔ (صحابہ وتابعین، محدثین، اسلاف اہل سنت)
- ❖ انسان پتھر کی طرح مجبور محض ہے۔ (جہمیہ و جبریہ)
- ❖ انسان اپنے افعال کا خود خالق اور ان پر قادر ہے۔ (معتزلہ)
- ❖ انسان کے اختیار و قدرت کو کسبِ فعل میں دخل ہے۔ (ماتریدیہ)
- ❖ انسان کے اختیار و قدرت کا کسبِ فعل میں دخل نہیں ہے۔ (اشاعرہ)
- ❖ اللہ کا علم قدیم ہے۔ (معتزلہ)
- ❖ اللہ کا علم قدیم نہیں بل کہ فعل صادر ہونے کے بعد اسے علم ہوتا ہے۔ (قدریہ)

6.1.2.3۔ تیسرا مسئلہ: امامت وخلافت

عہدِ اول کے ان مسائل میں جو مختلف کلامی مکاتبِ فکر کی تشکیل کا سبب بنے، امامت و خلافت کا مسئلہ سرِ فہرست ہے۔ اس کے تحت متعدد نکات زیر بحث آتے ہیں جن میں امامت کی شرعی حیثیت، امام کے صفات، اس کے انتخاب میں انسانوں کا اختیار وغیرہ اہم ہیں۔

تصورِ امامت کے اعتبار سے فرقے

امامت و خلافت کے باب میں مختلف امور پر کلامی فرقوں کے نقطہ ہائے نظر کا اجمالی تذکرہ حسبِ ذیل ہے:

مقام و حیثیت

- ❖ امامت اصولِ دین (عقائد) کا حصہ ہے۔ حضرت علیؓ صحابہ میں سب سے افضل اور خلافت بلافصل کے حقدار ہیں۔ (تمام شیعہ بہ شمول زیدیہ)
- ❖ امامت فروعات (اعمال) کا حصہ ہے۔ امامت نبوت کی نیابت و خلافت ہے۔ حضرت ابو بکرؓ افضل الصحابہ ہیں پھر عمرؓ۔ (اہل سنت، محدثین، معتزلہ، خوارج)

بہ اعتبارِ وجوب و عدم فرضیت

- ❖ اقامتِ امام واجب ہے۔ (شیعہ، اہل سنت، معتزلہ، اباضیہ)
- ❖ اقامتِ امام واجب نہیں ہے۔ (خوارج ماسوائے اباضیہ)

دلیل وجوب کی نوعیت

- ❖ اقامتِ امام عقلاً (دلیل عقلی سے) واجب ہے۔ (شیعہ و معتزلہ)
- ❖ سمعاً (دلیل نقلی سے) واجب ہے۔ (اہل سنت و اباضیہ)

مکلفِ اقامتِ امام

- ❖ اقامت امام اللہ پر واجب ہے۔ امام معصوم ہے۔ مفضول کی امامت ناجائز ہے۔ (امامیہ اثنا عشریہ، اسماعیلیہ)
- ❖ اقامت امام لوگوں پر واجب ہے۔ امام معصوم نہیں ہے۔ مفضول کی امامت جائز ہے۔ (اہل سنت، معتزلہ، زیدیہ)

شرطِ قرشیت

- ❖ امام کا قبیلۂ قریش سے ہونا ضروری ہے۔ (اہل سنت، شیعہ، زیدیہ)
- ❖ امام قریشی ہونا لازم نہیں ہے۔ (خوارج، اباضیہ)

تفضیل وترجیح

- ❖ صحابہؓ حضرت علیؓ پر حضرت ابو بکرؓ کو ترجیح دینے سے کافر ہو گئے۔(خطابیہ، جارودیہ)
- ❖ صحابہ گناہ گار نہیں ہیں۔(زیدیہ، کیسانیہ، سلمانیہ)

6.1.2.4۔متفرق مسائل

ان کے علاوہ بھی کئی مسائل ہیں جن پر عرصہ دراز تک بحث چلتی رہی اور ان کا عقائدی مباحث پر بھی اثر ہوا، ان میں سے بعض یہ ہیں:

1. صحابہ کرامؓ کے دور میں صحابہ کا خلافت میں اختلاف، جو بعد میں شیعہ اور اہلِ سنت کے مذہبی اور سیاسی اختلافات کی بنیاد بنا۔
2. مرتدین اور منکرین زکات باغیوں سے قتال کا قضیہ، جو شیخین ابو بکر و عمر رضی اللہ عنھما کے درمیان شروع ہوا، پھر ان کے خلاف جنگ کرنے پر اتفاق رائے ہوا۔
3. حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف سبائیوں کی شورش اور بغاوت جو خلیفۂ چہارم حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عہد کے واقعات و حوادث پر اثرانداز ہوئی اور جس نے بعد میں ایک طرف عثمانیہ گروہ اور دوسری طرف خوارج کو جنم دیا۔
4. بنوامیہ کا ملوکانہ طرزِ حکومت جس پر اسلاف ائمہ و علما مانند: حسن بصریؒ، ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور سفیان بن عیینہؒ نے تنقید کی۔اسی طرح اموی حکومت کے خلاف خوارج اور اوائل شیعہ گروہوں کی انقلاب انگیز کارروائیاں۔
5. اسی طرح اللہ تعالیٰ کی وہ صفات جو بہ ظاہر مخلوق کی صفات کے مشابہ ہیں، ان میں واقع ہونے والا اختلاف، جیسا کہ ید، عین، رضا اور غضب وغیرہ۔اسی کے متعلق امام مالکؒ نے فرمایا تھا:

الاستواء معلومٌ ، والكيف مجهولٌ ، والإيمان به واجبٌ ، والسؤال عنه بدعةٌ

استوا معلوم ہے لیکن اس کی کیفیت نامعلوم ہے، اس پر ایمان واجب ہے اور اس کے متعلق سوال کرنا بدعت ہے۔(عارضۃ الاحوذی از قاضی ابن العربی مالکی)

6.2۔دوسرا مرحلہ: علم الکلام کی تدوین اور مذاہب وفرق کا ظہور

دوسری صدی کے اوائل سے عقیدہ میں بحث و مباحثہ ایک نئے انداز میں ظاہر ہوا اور مکمل کلامی مذاہب وجود

پذیر ہوئے جو عقیدہ کے تمام مسائل میں اپنا مستقل نظریہ رکھتے تھے۔ یہ عقائد محض نظریات کی حد تک نہ رہے بل کہ مسلمانوں کی سیاسی، روحانی اور اجتماعی زندگیوں پر اثر انداز ہوئے۔اس مرحلے کا امتیاز یہ ہے کہ اس دور میں علماے متکلمین کے مذاہب ظاہر ہوئے اور ان کے اصول کی تدوین شروع ہوئی۔ یہاں چند ایسے مذاہب اور فرقوں کا ذکر کیا جاتا ہے جو اپنے اصول کی وجہ سے دیگر تمام فرقوں سے ممتاز دکھائی دیتے ہیں اور ان کے عقائد کا اثر عقلی اور دینی مباحث میں آج تک باقی ہے۔

6.2.1۔حنابلہ

ان کی نسبت امام احمد بن حنبلؒ کی طرف ہے۔امام احمد بن حنبلؒ بلند پایہ عالم اور عقائد کے معاملے میں کتاب و سنت کی پیروی کرنے والے تھے۔ وہ نہ حشوی (جو صرف نقل پر اعتماد کرے اور عقل کا کلیتاً انکار کر دے، حشویہ نصوص کا بالکل ظاہری معنٰی لیتے تھے اور خدا کے لیے جسم کے بھی قائل تھے۔) تھے اور نہ ہی عقلی گھوڑے دوڑانے والے تھے، وہ کسی بھی حکم شرعی کا مستدل نص صحیح کو بناتے تھے اور اس کو سمجھنے میں کج فہمی کا شکار نہ تھے۔ لیکن ان کے یا ان کے مذہب کے نام لیواؤں کے نظریات تین قسم پر ہیں:

1. بعض لوگوں نے کلامی مسائل غور و فکر کرتے ہوئے عقل کا زیادہ استعمال کیا۔ان کا موقف اشاعرہ کے موقف کے قریب بل کہ بعض اوقات اعتزالی عقائد کی حدوں کو چھونے لگا،ابن عقیل (شیخ حنابلۂ بغداد)، ابو یعلٰی اور ابن الجوزی اس رجحان کی نمایندگی کرتے ہیں۔ بعد ازاں امام ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قدامہؒ نے ان لوگوں کے طرزِ فکر پر تنقید کی۔
2. ایک گروہ نے نص کی طرف زیادہ توجہ کیا اور بعض اوقات نصوص کے ظواہر کو ہی لے لیا جیسا کہ **"مسئلة الجہةوالاينية"** (خدا کی جہت اور سمت) میں، یا بعض امور کو حد سے زیادہ اہمیت دیجیسا کہ **مسئلة الحرف و الصوت** بل کہ کبھی کبھی تو انھوں نے شیعہ، معتزلہ، اشاعرہ یا ان تمام کے خلاف ایسا مذہب اپنایا جو امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب کے بھی خلاف تھا۔اس بنا پر ان کو حشویہ (عقائد میں حرفیت پسندانہ گروہ) کے نام سے بھی پکارا گیا حالاں کہ وہ نہ ہی حشویہ تھے اور نہ ہی مجسمہ، اگرچہ ان کے کلام سے ایسا شبہہ ہوتا ہے۔

3. تیسرا وہ گروہ جس نے درمیانہ راستہ اپنایا اور سابقہ دونوں گروہوں کے غیر معتدل میلان سے دور رہے۔انھوں نے عقیدہ و نظریہ میں نقل و عقل دونو سے استناد کیا۔یہی وہ جماعت ہے جو امام احمد بن حنبلؒ کی حقیقی ترجمان ہے۔ علمی دنیا میں اس منہاجِ فکر کی نمایندہ شخصیت امام ابن تیمیہؒ ہیں،ان سے پہلے ابن قدامہؒ اور ابن الزاغونیؒ بھی اسی طریقے پر تھے۔

6.2.2۔ظاہریہ

مدرسۂ ظاہریہ کی بنیاد مشرق میں بغدادی فقیہ داؤد بن علیؒ(270ھ۔202ھ) نے رکھی اور مغرب میں مشہور مفکر حافظ ابن حزم اندلسیؒ(م456ھ) کے ہاتھوں یہ اوجِ کمال کو پہنچا۔ ظاہریہ عقیدہ اور فقہ میں باطنی شیعوں خصوصاًاسماعیلیہ کے مکمل برعکس ہیں۔ظاہریہ شرعی امور میں عقل و فکر کے ایسے استعمال کو صحیح نہیں سمجھتے جو حدِاعتدال سے متجاوز ہو،یہ قیاس کا بھی انکار کرتے ہیں۔لیکن ظاہریہ کو حشویہ خیال کرنا غلط ہو گا۔

ظاہری مکتب فکر کی آرا کے تعارف کا ذریعہ ابن حزمؒ کی کتابیں ہیں۔عقاید کے متعلق ان کی چند آرا درج ذیل ہیں:

-1 ابن حزم نے اپنی کتاب ''الفصل''معتزلہ کی تردید کی کہ یہ لوگ عقلی تاویلات میں حد سے تجاوز کرتے ہیں، اسی طرح معتزلہ سے متاثر ہونے والوں مثلاًاشاعرہ وغیرہ پر بھی نقد کیا۔ اس کے علاوہ شیعہ کے یہاں باطنی رجحانکو بھی ہدفِ تنقید ٹھیرایا۔ باطنیوں پر ان کی تنقید سب سے زیادہ سخت ہے کیوں کہ یہ ان کے ظاہری منہج کے بالکل مخالف ہیں۔ابن حزم لکھتے ہیں:

ان دين اللّٰه تعالىٰ ظاهر لاباطن فيه،وجهر لا سرتحته،كله برهان لا مسامحة فيه،وماكان عنده عليه السلام۔سرولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم اليه (الفصل 111/2)

اللہ کا دین ظاہر ہے، اس میں کوئی باطن نہیں، یہ بالکل واضح اور کھلا ہے، اس کے پیچھے کوئی راز نہیں، یہ تمام تر دلیل و برہان ہے، اس میں کوئی فروگذاشت یا بھول چوک نہیں۔ نبیِ کریم علیہ السلام کے پاس کوئی رمز یا باطن نہ تھا سوائے اس دعوت کے جو آں حضرت ﷺ نے تمام لوگوں کو پیش فرمائی۔

2- سابقہ عبارت سے یہ معلوم ہو گیا کہ ابن حزم نص کو سمجھنے کے لیے عقل کے استعمال کو یا اس کی تائید میں عقلی دلیل ذکر کرنے کو ناجائز نہیں کہتے بل کہ کسی شرعی حکم کو صرف عقل سے مستنبط کرنے کے خلاف تھے۔

3- ابن حزم عقیدہ کے لحاظ سے حشوی یا مشبہہ (تشبیہ دینے والے) نہ تھے بل کہ ان کا رد کرتے تھے۔ وہ اسلاف کے مانند کتاب و سنت کے نصوص پر کاربند تھے۔ مشبہہ اور مجسمہ (اللہ تعالیٰ کے لیے جسم ثابت کرنے والوں) کا رد کرتے ہوئے ابن حزم نے لکھا ہے کہ "ان لوگوں کا کہنا ہے کہ دنیا میں جو کچھ پایا جاتا ہے وہ یا تو جسم ہے یا پھر عرض، یہ دونوں اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ایسے وجود کے متقاضی ہیں جو انھیں وجود بخشے۔ پس ہمیں قطعی طور سے معلوم ہو گیا کہ اگر وہ وجود بھی جسم یا عرض ہو گا تو کسی دوسرے فاعل اور موجد کا تقاضا کرے گا، لہٰذا یہ بات لازم ٹھہری کہ جسم و عرض کا فاعل خود جسم و عرض نہیں ہو سکتا! یہ ایک واضح دلیل ہے کہ عقل و حس رکھنے والا ہر شخص اسے تسلیم کرنے پر مجبور ہے۔"(الفصل 117/2)

4- ابن حزم اللہ عزوجل کے لیے صفت یا صفات کے لفظ کے قائل نہیں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ لفظ نہ قرآن مجید میں آیا ہے نہ احادیث میں اور نہ ہی صحابہ میں سے کسی سے یہ ثابت ہے۔ اس لیے یہ لفظ بولنا یا اس کا عقیدہ رکھنا جائز نہیں بل کہ یہ بدعت ہے۔ ابن حزم کے مطابق صفات کا عنوان معتزلہ اور ہشام بن حکیم نے ایجاد کیا، وہیں سے متکلمین نے بہ طورِ تقلید اسے اختیار کر لیا۔

5- ابن حزم معتزلہ کے تصورِ عدل کو رَد کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی تمام مخلوق کے ساتھ عدل کا معاملہ کرتا ہے، چاہے ہمیں اچھا لگے یا برا محسوس ہو۔ وہ اللہ کی قدرت کے تمام چیزوں پر حاوی ہونے کے قائل ہیں اور معتزلہ کے شیوخ: نظام اور ابو ہذیل پر سختی سے رد کرتے ہیں۔ ابن حزم نے اشعری کی طرف منسوب جبر یا کسب کی بھی نفی کی ہے اور معتزلہ کے تصورِ استطاعت کا بھی انکار کیا ہے۔ ان کے نزدیک

استطاعت سے مراد یہ ہے کہ انسانی اعضا صحیح سلامت ہوں اور فعل کے لیے کوئی مانع نہ ہو۔ لیکن فعل توفیق الٰہی ہی کی بنا پر واقع ہوتا ہے۔ یوں ان کا نقطۂ نظر اشاعرہ سے قریب تر ہو جاتا ہے۔

6- امامت کے بارے میں ابن حزم نے واضح موقف اپنایا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے بعد حضرت ابو بکرؓ کی امامت پر واضح نص فرمائی ہے۔ نبی ﷺ کے بعد حضرت ابو بکرؓ تمام صحابہؓ سے افضل ہیں۔ انھوں نے شیعی تصورِ وصیت کی نفی کی ہے اور کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا کوئی وصی نہ تھا، نہ حضرت علیؓ تھے اور نہ ہی کوئی اور، حضرت ابو بکرؓ امت پر آپ ﷺ کے خلیفہ تھے۔

6.2.3۔اشاعرہ

اشعری مذہب معتزلہ سے بحث مباحثے کے نتیجہ میں پیدا ہوا۔ جب خلق قرآن کے فتنے کو لمبا عرصہ گزر گیا اور معتزلہ کے افکار و نظریات ترقی و عروج کی بلندیوں کو چھو رہے تھے، تو ابوالحسن نے تیسری صدی کے آخر میں اعتزال سے رجوع کر لیا۔ انھوں نے اہلِ سنت کے عقائد اور امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب کو اختیار کیا۔ ان کے چند نظریات یہ ہیں:

ا۔ اللہ کی صفات کو اس کی ذات کی طرح قدیم مانتے ہیں لیکن صفات ذات سے جدا ہیں۔ کلام نفسی جو اللہ کی صفت ہے اور کلام لفظی جو انبیا پر ازل ہوا، کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

ب۔ انسان کے افعال کا خالق اللہ ہے اور کاسب (کسب کرنے والا) بندہ خود ہے۔ انسان کو کسب پر جو قدرت حاصل ہے، وہ خدا کی مخلوق ہے۔ مزید برآں اشعری کے نزدیک انسانی قدرت کو فعل کے وقوع میں کوئی دخل نہیں کہ خدا ہی اس عالم میں تخلیق و تاثیر کے اعتبار سے انفرادیت رکھتا ہے۔ اس سے ان کا نظریہ جبر کے قریب تر ہو جاتا ہے، اگرچہ اسے خالص جبر نہیں کہا جا سکتا۔

ج۔ عقل و نقل دونوں پر عمل کرتے ہیں لیکن عقل سب کچھ نہیں بل کہ وہ نقل و شرع کے تابع ہے۔

اشاعرہ کا مذہب دو ادوار پر مشتمل ہے:

1 ابتدا سے شیخ باقلانی کے دور تک (م403ھ) جو "التمہید" کے مصنف ہیں۔

2 اس کے بعد سے یا ابن فورک اصفہانی صاحب التاویل (م406ھ) سے شہرستانی (م578ھ) تک جو **نهاية الاقدام** اور **الملل** کے مصنف ہیں، تک کو شامل ہے۔

6.2.4۔ماتریدیہ

ماتریدیہ، ابو منصور ماتریدی (وفات 333ھ) کے پیروکار ہیں خود عقیدہ و فقہ میں امام ابو حنیفہؒ کے پیروکار ہیں۔ چند مسائل کے علاوہ باقی تمام مسائل میں اشاعرہ اور ماتریدیہ متفق ہیں۔ اہم اختلافی مسائل یہ ہیں:

1. ماتریدیہ تمام صفاتِ الٰہیہ کو قدیم مانتے ہیں جب کہ اشاعرہ کا میلان یہ معلوم ہوتا ہے کہ صفاتِ فعلیہ حادث ہیں۔
2. اشاعرہ و ماتریدیہ کے ہاں انسان کسب سے افعال سرانجام دیتا ہے لیکن اشاعرہ کے ہاں انسان کی قدرت فعل کو پیدا کرنے میں موثر نہیں اور ماتریدیہ کے یہاں انسان کی قدرت افعال کو پیدا کرنے میں موثر ہے، اگرچہ ان کے مطابق بھی یہ تاثیر مستقل بالذات نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ ہی ہر چیز کا خالق ہے۔
3. افعال کا حسن و قبح اشاعرہ کے ہاں شرعی ہے، یعنی شریعت کے بیان پر موقوف ہے۔ ماتریدیہ کے ہاں اشیا کا حسن و قبح ذاتی اور عقلی ہے جسے عقل سے بھی پہچانا جا سکتا ہے، تاہم وہ معتزلہ کے برخلاف اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ شریعت کے حکم سے پہلے ہی محض عقل کی بنیاد پر انسان احکام کا مکلف ہے یا یہ کہ عقل کسی شے کو واجب یا حرام قرار دے سکتی ہے۔
4. ماتریدیہ کے نزدیک خدا کے تمام افعال مصالح پر بنی ہیں لیکن اشاعرہ کے یہاں یہ ضروری نہیں۔
5. ماتریدیہ کے یہاں ایمان کم اور زیادہ نہیں ہوتا لیکن اشاعرہ کے یہاں ایمان میں کمی زیادتی ممکن ہے۔ یہ اصولاً صرف لفظی اختلاف ہے ورنہ ماتریدیہ بھی بہ لحاظ کیفیت کمی بیشی کے قائل ہیں۔
6. ماتریدیہ کے مطابق خدا کسی کو تکلیف مالایطاق نہیں دیتا۔
7. ماتریدیہ کے یہاں حواس خمسہ سے کسی چیز کو محسوس کرنا علم نہیں ہے بل کہ ذریعۂ علم ہے۔
8. ماتریدیہ کے یہاں اعراض کا اعادہ نہیں ہو سکتا البتہ اشاعرہ اس کو ممکن مانتے ہیں۔

مندرجہ بالا تمام مسائل میں اشاعرہ کا نقطۂ نظر ماتریدیہ کے بالکل برخلاف ہے لیکن ان اختلافات کے باوجود بھی اشاعرہ اور ماتریدیہ اہل سنت کے دو معتبر مکاتبِ فکر ہیں اور اصولاً یہ ایک ہی طبقہ یا مدرسۂ فکر ہے جن میں صرف لفظی اختلافات ہیں، اصول میں اختلاف نہیں۔ (علم الکلام اور الکلام، ص76، المدخل الی دراسات علم الکلام، ص54)

6.2.5۔اسماعیلیہ

اسماعیلیہ فرقہ اپنے آغاز سے لے کر آج تک شیعہ فرقوں میں ایک بڑا فرقہ ہے اور اثنا عشریہ کے بعد دسرے نمبر پر تصور کیا جاتا ہے۔ ان کا نام اسماعیلیہ اس لیے ہے کہ ان کی نسبت اسماعیل بن جعفر الصادق سے ہے۔ شیعہ کے مطابق جعفر صادقؒ چھٹے امام ہیں، ان کے بعد ساتویں امام کے بارے میں ان کا اختلاف ہوا۔ بعض نے کہا کہ امامت اسماعیل بن جعفر کو منتقل ہوئی ہے، حالاں کہ اسماعیل، جعفر صادقؒ کی زندگی میں وفات پا گئے تھے لیکن اس گروہ کا خیال ہے کہ یہ حق اسماعیل کا تھا، ان کی وفات کی وجہ سے ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل کا ہوا کیوں کہ امامت واپس نہیں لوٹتی اور دیگر کا خیال تھا کہ ساتویں امام موسیٰ کاظمؒ ہیں جو جعفر صادقؒ کے چھوٹے بیٹے تھے۔ لیکن پہلے گروہ نے موسیٰ کاظمؒ کی امامت سے انکار کیا، ان میں بھی دو قسم کے لوگ تھے، بعض نے کہا کہ اسماعیل چھپ گئے ہیں اور آخر میں ظاہر ہوں گے اور بعض نے کہا کہ وہ فوت ہوئے۔ لیکن دونو اس بات پر متفق تھے کہ ساتویں امام محمد بن اسماعیل ہی ہیں۔ ان کے بعد وہ امامت ان کی اولاد میں مانتے ہیں مگر وہ تمام ائمہ مستورین (پوشیدہ) ہیں کہ انھیں ظلم و تشدد کا خوف تھا۔

اسماعیلیہ نے شام کے شہر سلمیہ کو اپنا ٹھکانہ بنایا پھر وہاں سے پھیلتے گئے اور مغرب تک ان کا اثر رسوخ ہوا، چناں چہ عبید اللہ المہدی نے دولت فاطمیہ کا باقاعدہ اعلان کیا۔ پھر المعز کے دور میں فاطمی مملکت مصر منتقل ہو گئی اور اس کا تسلسل قائم رہا تا کہ مستنصر کا دور آیا جس کے آخری سالوں میں فاطمی اقتدار کمزور ہونا شروع ہوا۔ مستنصر کے بعد بالکل ویسا ہی ہوا جیسا جعفر صادقؒ کے بعد ہوا تھا۔ اس کے دو بیٹے تھے: نزار جو بڑا تھا اور چھوٹا مستعلی باللہ۔ دونو کے حامیوں کا دعویٰ تھا کہ وصیت انکے لیڈر کے نام ہوئی ہے۔ اس کش مکش میں مستعلی باللہ کے حامیوں کو غلبہ ہوا اور مصر میں اس کی خلافت قائم ہوئی۔ اس نے اپنے بڑے بھائی نزار کو اسکندریہ میں قتل کر دیا۔ نزار نے اپنے بیٹے کو مشرق کی طرف بھیج دیا اور اسی سے جدید اسماعیلی دعوت پھیلی۔ نزار کے حامیوں کو نزاریہ کہا گیا جن میں حسن بن الصباح بھی شامل ہے۔ مستعلی باللہ کے حامی مستعلیہ کے نام سے معروف ہوئے جو صلاح الدین ایوبی کے ہاتھوں فاطمی خلافت کے خاتمے کے بعد ہندوستان اور یمن منتقل گئے۔ ان کے دینی افکار اسماعیلیہ سے بالکل مختلف ہیں اور آج کل یہ بوہروں کے نام سے معروف ہیں۔

6.2.5.1۔اسماعیلی فلسفہ

اسماعیلیہ اول دن ہی سے فلسفیانہ، باطنی اور تاویلی انداز اختیار کرتے رہے ہیں۔علامہ شہرستانی نے **الملل و النحل** میں لکھاہے کہ قدیم باطنیوں نے اپنے نظریات کو فلاسفہ کے افکار سے خلط ملط کر دیااور فلسفیانہ منہاج ہی پر اپنی کتابیں تصنیف کیں۔علامہ ابوحیان کے بہ قول اسماعیلیہ کا نظریہ یہ تھاکہ شریعت جہالتوں سے آلودہ ہو چکی ہے اور اس میں گم راہیوں کی آمیزش ہو چکی ہے،اس کی تطہیر اور صفائی فلسفہ ہی سے ممکن ہے۔

اسماعیلیوں کے چند اہم نظریات یہ ہیں:

1۔ نظریۂ تعلیم

نظریۂ تعلیم کی بنیاد اس بات پر ہے کہ عقل محض سے غلطی کا قوی امکان ہے، لہٰذا عقل سے معرفتِ الٰہی ممکن نہیں، اس کے لیے کسی دوسرے مصدر پر اعتماد ضروری ہے جو معلمِ معصوم ہو یعنی اسماعیلی امام، وہی خدا کی معرفت اور دینی احکام کی پہچان کا واحد راستاہے۔امام کی تعلیم اس کے داعیوں کے ذریعے منتقل ہوتی ہے۔اس نظریے کالازمی نتیجہ یہ نکلتاہے کہ لوگ اپنی عقل و فکر کو معطل ہی رکھیں اور امام معصوم کی تعلیمات پر سرِ تسلیم خم کریں۔

2۔ نظریۂ توحید

اسماعیلیہ کا نظریۂ توحید ان کے دعوے کی مطابق تنزیہ مطلق پر قائم ہے جب کہ در حقیقت یہ ذات کو صفات سے مبرا قرار دینے کے مرادف ہے۔شہرستانی کے مطابق اسماعیلیوں کا عقیدہ یہ ہے:

> **لا موجود، ولا لا موجود،ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز---- و كذالک في جميع الصفات فان الاثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه و بين سائر الموجودات**
>
> ہم نہ تو یہ کہتے ہیں کہ خداموجود ہے اور نہ یہ کہ وہ موجود نہیں، نہ عالم کہتے ہیں نہ جاہل، نہ قادر کہتے ہیں نہ عاجز ــــــ تمام صفات کے متعلق ہمارا یہی عقیدہ ہے کیوں کہ اثباتِ حقیقی سے خدااور دیگر تمام موجودات کے مابین مشارکت لازم آتی ہے۔(الملل والنحل 29/2)
>
> نوفلاطونی بھی عین اسی بات کے قائل ہیں جیساکہ کتاب **الخير المحض** میں مرقوم ہے۔

3۔ نظریہ مثل وممثول

یہ نظریہ عالم غیب و شہادت یا اسماعیلیہ کے بہ قول حدودِ عُلویہ اور حدودِ سفُلیہ کے مابین نقل و مقابلے پر اساس پذیر ہے۔ عالمِ دین میں جو بھی مثل موجود ہے، اس کا ممثول ملاءِ اعلیٰ میں موجود ہے۔ فاطمیوں کے عقیدۂ تاویل اور تمام مناسکِ دین میں ان کا اصل الاصول یہی ہے۔ اس عقیدے کی بنیاد دراصل افلاطون کا **نظریۂ فیض** ہے۔

اس نظریے کے مطابق خدا نے امر کے ذریعے تمام چیزوں کو وجود بخشا ہے۔ یہ امر، ارادۂ الٰہی ہے اور خدا اور کائنات کے مابین ربط و اتصال کی حیثیت رکھتا ہے۔ امر سے عقل کو وجود ملا جو کہ اولین مخلوق ہے، عقل سے نفس نکلا، یہی دونو اصل یا لوح و قلم ہیں۔ نفس سے ہیولیٰ یعنی جوہر بسیط وجود پذیر ہوا اور پھر جسم کلی۔

عالمِ دینی میں نبی عقل کے بالمقابل ہے یعنی عقل سے مراد نبی ہے، نفس کلیہ، امام ہے، حجت، ہیولیٰ ہے۔ اسی طرح دیگر تمام مراتبِ دعوت عالم علوی کی کسی نہ کسی چیز کی مثال ہیں۔

شرعی احکام کی تفسیر بھی اسی طریقہ پر ہے، چنانچہ نماز اور زکات سے مراد ائمہ کی ولایت ہے، روزے کا مطلب ہے ائمہ کے رازوں کی حفاظت کرنا اور حج، اماموں کی زیارت سے عبارت ہے۔

6.2.6۔ معتزلہ

معتزلہ کلامی فرقوں میں سب سے قدیم تصور ہوتے ہیں۔ معتزلہ عقل پر بہت زیادہ انحصار کرتے ہیں، اگرچہ اسماعیلیوں کے مانند بہت زیادہ مبالغہ نہیں کرتے۔

امامت و خلافت کے مسئلے میں یہ اہل سنت کے زیادہ قریب ہیں، تاہم اکثر بغدادی معتزلہ کا موقف زیدی فرقے سے ملتا جلتا ہے۔

6.2.6.1۔ معتزلہ کے اصولِ خمسہ

معتزلہ کے یہاں مختلف رجحانات موجود ہیں لیکن پانچ اصولوں پر یہ سب متفق ہیں، ان کے وہ اصول خمسہ یہ ہیں:

1۔ العدل

عدل معتزلہ کا بنیادی عقیدہ اور ان کی کلامی فکر کا اساسی منہاج ہے۔ اس کی تفصیلات سے قطع نظر اس میں تین چیزیں اہم ہیں:

I. اشیا کا حسن و قبح ذاتی و عقلی ہے یعنی عقل میں یہ استعداد موجود ہے کہ اشیا میں موجود ان کے ذاتی حسن و قبح کو پہچان سکے، ذاتی کے معنی یہ ہیں کہ چیزیں اپنی ذاتی نوعیت کے اعتبار سے اچھی اور بری ہوتی ہیں نہ یہ کہ محض شریعت کے کہنے سے۔ عقل اس حکم کا ادراک کر سکتی ہے جس کی اتباع لازم ہو اور اس پر انسان ثواب و ستایش کا مستحق ہو یا اس کے ترک پر قابل ملامت ہو۔

II. اللہ تعالیٰ پر لطف و صلاح واجب ہے یعنی اللہ پر لازم ہے کہ وہ تمام ایسے اقدامات کرے جو انسان کو اطاعت سے قریب اور معصیت سے دور کریں۔

III. انسان اپنے افعال میں آزاد ہے، وہ اپنے افعال کی تخلیق پر قادر ہے اور اس کی قدرت میں خدا کی قدرت دخل اندازی نہیں کر سکتی۔ یہ مسئلہ افعال العباد کے نام سے معروف ہے اور اسی بنا پر انھیں قدریہ یعنی منکرین تقدیر اور (خالق کائنات کے علاوہ انسان کو اپنے افعال کا خالق ماننے کی وجہ سے) ثنویہ کہا گیا۔

2۔التوحید

معتزلہ کے یہاں توحید کے معنی یہ ہیں کہ وحدانیت صرف خدا ہی کے لیے ہے اور وہی قدیم اور ازلی ہے۔ معتزلہ خدا کے صفات کو ذات سے جدا نہیں مانتےل کہ ذات اور صفات کو ایک ہی گردانتے ہیں کیوں کہ اگر صفات کو الگ مانا جائے تو اس سے تعدد اور شرک لازم آئے گا جب کہ ان کے نزدیک قدیم ایک ہی ہے۔ وہ بہ ہر حال اسماعیلیوں کی طرح تعطیل کے قائل نہیں ہیں۔

اپنے تصورِ توحید ہی کی بنا پر معتزلہ روزِ قیامت خدا کے دیدار کو محال قرار دیتے ہیں کہ اس سے خدا کی جسمانیت اور جہت لازم آتی ہے۔ اسی طرح وہ قرآن مجید کو مخلوق قرار دیتے ہیں کیوں کہ وہ کلام کو اللہ کی صفت نہیں مانتے۔

3۔الوعد والوعید

ان کے یہاں اللہ پر وعدے اور وعید کی تنفیذ واجب ہے، وہ ان کی خلاف ورزی نہیں کر سکتا کیوں کہ اس سے جھوٹ لازم آئے گا جس سے خدا پاک ہے، یعنی اچھائی کرنے والے کو جنت میں داخل کرنا اور برے کو جہنم رسید کرنا واجب ہے۔ بدی کی سزا یہ ہے کہ توبہ کے بغیر اس کی معافی نہیں، لہٰذا وہ شفاعت وغیرہ کے قائل نہیں ہیں۔

4۔المنزلۃ بین المنزلتین

اس سے مراد یہ ہے کہ مرتکبِ گناہِ کبیرہ نہ مسلمان ہے، نہ کافر ہے بل کہ وہ ان کے درمیان میں ہے، البتہ وہ جہنم میں ہمیشہ رہے گا۔ اسی مسئلے پر واصل بن عطا نے اپنے استاد امام حسن بصریؒ سے علاحدگی اختیار کی اور اپنے شاگردوں اور ساتھیوں کے ہم راہ ایک نئے مکتبِ فکر کی بنیاد رکھی۔

5۔الامر بالمعروف والنہی عن المنکر

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ایک عملی حکم ہے لیکن معتزلہ نے اسے اصول کا درجہ دیا۔ ان کے نزدیک ظالم حکمرانوں کے خلاف آواز بلند کرنا، اگر مسلح خروج ہی کی صورت میں کیوں نہ ہو، عقیدہ اور اصول کا حصہ ہے۔ ابتداءً وہ اس اصول پر کاربند رہے اور زید بن علیؒ کے انقلاب میں ان کے ساتھ مل کر قتال کیا لیکن بعد میں عباسیوں کے معاون بن گئے اور اس کا فائدہ اٹھا کر خلق قرآن کے مسئلے پر ان سے مدد لی۔

6.2.7۔اثنا عشریہ

شیعہ اثنا عشریہ بارہ ائمہ کی عصمت کا اعتقاد رکھتے ہیں، اس لیے انھیں امامیہ اثنا عشریہ کہا جاتا ہے۔ یہ جناب جعفر صادقؒ کے بعد جناب موسیٰ کاظمؒ کی امامت کے قائل ہیں، ان کے بعد بالترتیب علی الرضا، محمد الجواد، علی الہادی، حسن عسکری اور پھر محمد المہدی بن حسن العسکری امام ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق بارھویں امام مخفی ہو گئے ہیں جو قربِ قیامت ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل اور امن کا گہوارہ بنائیں گے جب کہ یہاں ظلم و ستم عام ہو گا۔

6.2.7.1۔عقائد و افکار

اثنا عشریہ نہ صرف تعدادِ ائمہ میں زیدیہ اور اسماعیلیہ کے مخالف ہیں بل کہ امام کی حیثیت میں بھی ان سے اختلاف رکھتے ہیں، چناں چہ اثنا عشریہ کے یہاں امام شریعت کا نافذ کرنے والا ہے جب کہ اسے سُلطہ یعنی اقتدار حاصل ہو، اسی طرح وہ معصوم اور شرعی احکام کے علم کا ذریعہ ہے۔ امام کے ظہور کے وقت شرعی معاملات میں اجتہاد رَوا نہیں ہے۔ اسماعیلیہ کے یہاں ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ امام تکوینی معاملات میں عمل دخل رکھتا ہے اور اس کے بغیر امور عالم نہیں چل سکتے جبکہ زیدیہ کا خیال ہے کہ امام صرف احکام شریعت کا نافذ کرنے والا ہے اور علم شریعت میں وہ باقی مجتہدین کی طرح ہے۔

اثنا عشریہ ہر دور میں خود کو دیگر فرقوں سے جداگانہ اور مستقل مکتبِ فکر سمجھتے رہے ہیں لیکن ان کے افکار معروف کلامی مسالک سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہیں، چناں چہ الٰہیات میں یہ معتزلہ کے کافی زیادہ نزدیک ہیں، اسی

طرح انسانی اور سمعی مسائل میں یہ متکلمین اہل سنت سے قریب ہیں مگر ائمہ اور ان کے حقوق وصفات، امامت کی حقیقت اور اس کے دائرۂ کار کے متعلق اثنا عشریہ کے تصورات اہل سنت اور معتزلہ دونوں سے مختلف ہیں۔

اثنا عشری نظریۂ امامت

امامت کے بارے میں اثنا عشریہ کے خیالات یہ ہیں:

1 اثنا عشریہ بھی اسماعیلیہ کی طرح امامت کو اصول دین میں سے ایک اصل مانتے ہیں۔ امام احکام کے بیان وتاویل میں پیغمبر کا تسلسل ہے تاہم اس پر کوئی نیا حکم نازل نہیں ہوتا۔ امام کے لیے (بہ زبان پیغمبرؐ) خدا یا سابق امام کی جانب سے نص کا ہونا ضروری ہے۔

2 اثنا عشریہ ائمہ کے لیے کچھ صفات کو ضروری قرار دیتے ہیں، مثلاً:

(i) **علم اور تمام صفاتِ کمال** جیسے شجاعت، عفت، صدق و کرم وغیرہ۔ ان صفات میں امام کو تمام اہل زمانہ سے افضل ہونا چاہیے کیوں کہ زیدیہ کے برخلاف مفضول کی امامت ان کے یہاں جائز نہیں ہے۔ اسی بنا پر ایک وقت میں ایک ہی امام ہو سکتا ہے۔ امام کے علم کے متعلق ان کا یہ بھی نظریہ ہے کہ وہ اپنے علوم و معارف پیغمبرؐ یا سابق امام سے اخذ کرتا ہے، دوسروں کے سامنے زانوے تلمذ تہہ نہیں کرتا اور نہ ہی اس کا علم عقلی غور و فکر یا نظر واستدلال کا زائیدہ ہوتا ہے۔ (المظفر، العقائد، ص52)

(ii) **عصمت** امام نبیؐ کے مانند عہدِ طفولیت سے اپنی وفات تک تمام ظاہری و باطنی رذائل و فواحش سے معصوم ہوتا ہے، وہ عمداً گناہ کرتا ہے، نہ سہواً ہی اس سے خطا کا صدور ممکن ہے۔ اگر امام سے خطا یا معصیت کا ارتکاب ممکن مانا جائے تو امت اس کی گم رہی کی وجہ سے گم راہ ہو جائے گی۔ (الحلی، شرح التجرید، ص40)

(iii) **اختصاص بالکرامات** امام کو صاحبِ کرامات ہونا چاہیے (بعض نے معجزات کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔) تاکہ انھیں امامت کی دلیل کے طور پر پیش کیا جا سکے کیوں کہ بعض اوقات لوگوں کے پاس امامت قبول کرنے کے لیے کرامت و معجزہ کے سوا کوئی دوسرا ذریعہ نہیں ہوتا۔ جب بہ وقت ضرورت امام کے ہاتھ پر کرامت ظاہر ہو اور اس کے دعواے امامت کی تائید کرے تو اس کا مطلب یہی ہے کہ وہ خدا کی جانب سے تقرر شدہ ہے۔

واضح رہے کہ بعض گروہوں نے اماموں کو معبود قرار دیا ہے جیسے، دروز اور نزاریہ وغیرہ لیکن اثنا عشریہ کا یہ عقیدہ نہیں ہے بل کہ وہ ان تمام گروہوں کو کافر کہتے اور ان سے اظہارِ براءت کرتے ہیں۔

6.2.7.2۔اثنا عشریہ کے کلامی ادوار

اثنا عشری کلام پر باقی تمام فرقوں کے مقابلے میں بہت مختلف مراحل آئے ہیں جن کا اجمالی تذکرہ حسبِ ذیل ہے:

1۔پہلا مرحلہ ان کے کلامی مذہب کے آغاز وابتدا کا ہے جو دوسری اور تیسری صدی ہجری پر مشتمل ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جس مین ان کے ائمہ معصومین موجود تھے۔ان کے یہاں امام معصوم کا قول نبیؐ کی طرح حجت ہے، لہٰذا یہ دور اتباع و تقلید کا ہے کیوں کہ امام معصوم موجود ہے تو تمام امور میں وہی مرجع کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے۔ اس دور میں بعض غالی گروہ بھی اثنا عشریوں میں سے نکلے اور اپنا الگ تشخص قائم کیا، جیسے اسماعیلیہ جو انتہا پسندانہ باطنی طرزِ فکر کے حامل تھے، اور بعد ازاں نصیریہ یا علویہ فرقہ جو الوہیت علی رضی اللہ عنہ کا قائل تھا۔ جناب جعفر صادقؒ نے اس غلو اور انتہا پسندی کی تردید میں خاصا اہم کردار ادا کیا۔ بہ ہر حال اس مرحلے میں اثنا عشریہ کا تمسک نصوص (حدیث کے متعلق اپنے مخصوص نظریے کے ساتھ) سے تھا اور وہ اس پر مزید کسی تصرف کے قائل نہ تھے، چنانچہ اہل سنت کا قیاسِ فقہی، معتزلہ کی کلامی تاویل یا صوفیہ کا روحانی کشف وغیرہ ان کے یہاں قابل اعتنا نہیں تھے۔

پہلے دور میں اثنا عشریہ کی بعض کلامی کاوشوں کا ذکر بھی ملتا ہے جنھیں ائمہ کی تائید و اجازت حاصل تھی جیسا کہ ہشام بن حکم کلامی مباحث میں اپنا ایک خاص رجحان رکھتا ہے جو متاخرین شیعہ سے جداگانہ ہے۔ ہشام جناب جعفر صادقؒ اور ان کے فرزند جناب موسیٰ کاظم کا شاگرد تھا۔ بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے بھی پہلے کچھ لوگ کلامی مسائل میں مشغول رہے تھے اور اسی وجہ سے بعض اثنا عشریوں کا خیال ہے کہ اسلامی علم کلام کے بانی اور موجد وہی ہیں۔ اسی طرح بعد کے لوگوں میں بخت نونو وغیرہ کی کلامی آرا بھی متاخرین کی کتابوں مثلاً **الیاقوت** میں مل سکتی ہیں۔ یہ تمام تر کلامی کاوشیں نصوص ہی پر مبنی تھیں اور خاصی حد تک مدافعانہ تھیں۔ اسی عہد میں اثنا عشریہ اور معتزلہ میں تبادلہ خیال بھی ہوتا تھا اور اثنا عشریہ توحید اور عدل کے ماسوا دیگر تین اصولوں میں ان سے اپنا الگ اختلافی موقف رکھتے تھے۔

2۔ دوسرا مرحلہ دورِ غَیبت یا امام معصوم کے غائب ہونے کے بعد کا ہے۔ اس دور میں شیعہ اور معتزلہ کے مابینتصورِ امامت سے متعلق بعض کلامی مسائل پر اختلافی بحثیں ہوئیں—ابن بابویہ قمی المعروف شیخ صدوق نے معتزلہ کے یہاں عقلی دلائل پر انحصار کو ہدفِ تنقید ٹھیرایا اور پیغمبرؐ اور ائمہ سے مروی احادیث پر اعتماد کرنے پر زور دیا۔ شیخ صدوق کے علاوہ ان کے معاصر شیعہ مصنفین مثلاً: نوبختی (**فِرَق الشیعۃ** کے مصنف) اور الناشیٔ الاکبر (مصنف: المقالات) کی کوشش تھی کہ وہ ان امور کو اجاگر کریں جو انھیں دیگر فرقوں سے ممتاز کرتے ہیں۔

3۔ تیسرا دور شیخ صدوق کے بعد کا ہے جس میں ان کے شاگرد شیخ مفید نے یہ محسوس کیا کہ سابقہ اسلوب کلام فکری مسائل کے حل و کشود کے لیے کفایت نہیں کرتا، چناں چہ انھوں نے اپنی کتاب **تصحیح الاعتقاد** میں اپنے استاد صدوق پر تنقید سے بھی گریز نہیں کیا اور ایک متوازن منہاج اپنانے کی کوشش کی جس میں معتزلہ کا عقلی اسلوب بھی تھا اور اثنا عشریہ کے نصوص پر اعتماد کی رعایت بھی۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ اعتزال اور مذہبِ اثنا عشری کو ایک دوسرے سے ممتاز اور جداگانہ قرار دینے پر بھی زور دیتے تھے، اگرچہ وہ خود اعتزالی فکر کے کافی قریب تھے۔

المرتضیٰ (م 436ھ) نے، جو امامِ معتزلہ عبد الجبار ہمدانی کے شاگرد تھے، شیخ مفید ہی کے منہاج فکر کو پوری قوت سے آگے بڑھایا اور نہ صرف معتزلہ کی بعض آرا کو قبول کیا بل کہ ان کے کلامی منہج کو بھی کافی حد تک اپنا لیا۔ اس کے باوجود اعتزال اور اثنا عشری مسلک میں فرق و امتیاز باقی رہا خصوصاً امامت سے متعلقہ مسائل میں جن کی مسلکِ اعتزال میں کوئی گنجایش نہ تھی۔ چنانچہ المرتضیٰ نے خلقِ قرآن، شفاعت، کرامت اور رجعت جیسے مسائل میں معتزلہ کی آرا کو مسترد کیا ہے، اسی طرح وہ حشویہ کے موقف کی بھی تردید کرتے تھے۔

اثنا عشری علم کلام کے یہی وہ امتیازی خصائص ہیں جو آج تک چلے آرہے ہیں، خصوصاً ساتویں صدی ہجری میں جب سے نصیر الدین طوسی اور ان کے تلامذہ کے ہاتھوں اس کی باقاعدہ تدوین و تشکیل ہوئی۔

6.2.8۔ خوارج

علم کلام کے پہلے مرحلے کے ضمن میں خوارج کا تذکرہ گزر چکا ہے، یہاں ان کا دوبارہ ذکر اس لیے کیا جارہا ہے کہ اس دور میں ماسوائے اباضیہ ان کے تمام فرقے ختم ہوگئے، اباضیہ نے بہ ہر حال اپنا وجود برقرار رکھا۔

اباضیوں نے اپنی مخصوص فقہ کے ساتھ ساتھ اپنے کلامی افکار بھی مرتب کیے۔کے مرحلے میں اباضیہ نے اپنے بعض خاص عقائد کو برقرار رکھتے ہوئے زیادہ تر مسائل میں معتزلی منہاجِ فکر کو اپنالیا، چنانچہ:

- وہ حسن وقبح عقلی کے قائل ہیں۔
- ان آیات کی تاویل کرنے لگے جن سے خواہ ظاہری ہی سہی تشبیہ کا شبہہ ہوتا ہے۔
- آخرت میں رویتِ باری تعالی کا انکار کر دیا۔

تاہم اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے پرانے عقائد پر کاربند رہے، مثلاً:

- مرتکب کبیرہ دائمی دوزخی ہے۔
- انتخابِ امام میں امت کو آزادی ہے۔

واضح رہے کہ اباضیہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ انھوں نے ان مسائل کو معتزلہ سے اخذ کیا ہے بل کہ ان کے مطابق معاملہ برعکس ہے، یعنی معتزلہ نے ان سے یہ افکار لیے ہیں۔ بعد ازاں جب معتزلہ ختم ہو گیا اور باطنیوں سے بھی اباضیوں کی کش مکش رہی تو ان کا میل جول زیادہ تر اہل سنت سے رہا جس سے ان میں کافی قربت پیدا ہو گئی۔ چناں چہ اب وہ خوارج سے برأت کا اعلان کرتے ہیں اور معتزلہ سے بھی خود کو الگ بتلاتے ہیں۔ یہ لوگ جزیرۂ عرب کے جنوب اور شمالی افریقہ کے اندر غالب تعداد میں موجود رہے حتیٰ کہ آج بھی لیبیا اور عمان میں موجود ہیں۔

6.2.9۔زیدیہ

زیدیہ، شیعہ کے ان تین بنیادی فرقوں میں سے ایک ہیں جو آج بھی موجود ہیں۔ یہ زید بن علی زین العابدین کے ہم نوا ہیں جن کا خیال تھا کہ حضرت علیؓ افضل صحابہ ہیں لیکن صحابہ نے مسلمانوں کی مصلحت کی رعایت رکھتے ہوئے حضرت ابو بکرؓ کو خلافت سپرد کی تھی۔ ان کے متبعین کا بھی یہی نظریہ تھا، سوائے چند لوگوں کے جنھوں نے شذوذ کی راہ اختیار کی۔ زیدیہ کے مطابق:

1 افضل کی موجودگی میں مفضول کی امامت جائز ہے۔

2 نبی کریم ﷺ نے حضرت علیؓ کی شخصیت یا ذات کے بارے میں خلافت کی وصیت نہیں کی بل کہ صفات کے بارے میں کی اور صحابہؓ نے قصداً اس کی مخالفت نہیں کی۔ زیدیہ کا عمومی مذہب ہے لیکن بعض غالی اس معاملے میں صحابہ کو متہم ٹھیراتے ہیں۔

3 امام/ خلیفہ علوی فاطمی نسل سے ہونا چاہیے، نیز وہ زاہد، سخی اور شجاع ہو اور خود امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے نکلے۔

4 دُور کے دو مختلف علاقوں میں بہ وقت ضرورت دو امام یا حکم ران بھی ہو سکتے ہیں۔ زیدیہ امام کی عصمت اور رجعت کے قائل نہیں ہیں اور اسماعیلیہ اور اثنا عشریہ کے بر خلاف امام کو صرف شریعت کے نفاذ کی حد تک اتھارٹی اور حکم مانتے ہیں۔

زیدیہ کے نمایاں عقائد یہی ہیں۔ ان کے علاوہ مسائل مثلاً عدل، توحید وغیرہ میں انھوں نے معتزلہ کی آرا اور کلامی منہج کو اپنایا ہے —ان کے امام زیدؒ کا معتزلہ سے تعلق معروف ہے۔ زیدیہ وہ اولین فرقہ ہے جو معتزلہ سے متاثر ہوا۔ ابن المرے ضیٰ کے بہ قول زیدؒ نے معتزلہ کے اصول خمسہ ماسوائے منزلۃ بین المنزلتین کے، قبول کر لیے تھے۔

جناب زیدؒ کی آرا مجموع نامی کتاب میں جمع کر دی گئی ہیں جس کی بہت سی شرحیں علمائے زیدیہ نے لکھی ہیں۔ علم الکلام کے اس مرحلے میں زیدیوں کے یہاں مختلف گروہ وجود میں آئے جنھوں نے زید کے منہج مخالفت کی اور الگ جماعت بن گئے، ان میں **الجارودیة، البتریة** اور **سلیمانیة** فرقے شامل ہیں۔ البتہ جمہور زیدیہ اپنے امام زیدؒ ہی کے منہج پر رہے، یہ شیعہ کا وہ فرقہ ہے جو اہل سنت کے قریب ترین ہے۔ ان میں احادیث و آثار سے تمسک کا بھی خاصا رجحان ہے جو سلفی انداز فکر سے میل کھاتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اعتزالی منہاج کے اثرات بھی ہیں جو آج تک چلے آ رہے ہیں، یوں زیدی فکر کا ایک ممتاز اسلوب بن گیا ہے۔ اسی عہد میں زیدیہ نے اسماعیلی باطنی فکر پر بھی شدید تنقید کی۔ زیدیہ کی طرف جو یہ قول منسوب ہے کہ پیغمبر علیہ السلام کی جانب سے امام کے اوصاف پر نص کی گئی تھی تو یہ نبی علیہ السلام سے ثابت نہیں ہے بل کہ یہ اجتہادی قول ہے کہ امام کے تقرر میں فلاں اوصاف کو ملحوظ رکھا جائے۔ در حقیقت یہ خوارج کے جارودیہ فرقے کا موقف تھا جسے زیدیہ سے منسوب کر دیا گیا۔

6.3۔ تیسرا مرحلہ: فلسفہ وکلام کا اختلاط اور ارتقا

یہ مرحلہ چھٹی صدی ہجری کی ابتدا سے نویں صدی ہجری کے اختتام تک کے عرصے کو محیط ہے۔ اس مرحلے کی اہم خصوصیات درج ذیل ہیں:

1۔ فلسفہ وکلام کی آمیزش

اس عہد میں علم الکلام اور فلسفہ باہم مختلط ہو گئے اور گویا ایک ہی قالب میں ڈھل گئے۔ علامہ ابن خلدون نے مقدمہ میں علم الکلام کے فلسفہ کے ساتھ خلط ہونے کا دور یہی لکھا ہے۔ بعض دیگر مؤرخین نے اگرچہ اس سے پہلے کا دور بھی اس ضمن میں شامل کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ فلسفہ اگرچہ اس سے قبل بھی علم الکلام میں داخل ہو گیا تھا لیکن اس دور میں یہ سلسلہ اپنے کمال کو پہنچا۔ اس دور کے کلامی مباحث کلام المتاخرین کے نام سے موسوم کیا جانے لگا اور سابقہ زمانے کے کلامی سرمایے کو کلام متقدمین کا عنوان دیا گیا۔ اس پہلو سے چند اہم نکات یہ ہیں:

1) بہ حیثیت مضمون علم الکلام مسلم فلاسفہ کے الٰہیاتی مباحث بل کہ طبیعاتی بحثوں سے خلط ملط ہو گیا۔ اس کا مقصود یہ تھا کہ اسلامی عقائد کے مخالف فلسفیانہ آرا کی تردید کی جائے اور انھی فلاسفہ کے دیگر نظریات سے کلامی مسائل کی تائید بہم پہنچائی جائے۔ اس رجحان کا آغاز اگرچہ گذشتہ دور میں ہو چکا تھا لیکن یہ اپنے عروج کو اسی مرحلے میں پہنچا۔ اس ضمن میں اشاعرہ کے رازی اور آمدی اور اثنا عشری علمائے کلام میں سے طوسی اور حِلی کی کلامی کاوشوں نے بڑا نمایاں کردار ادا کیا کہ ان کا اسلوب یہی تھا۔ اگر یہ متکلمین کہیں کہیں سمعی دلائل سے استناد نہ کرتے تو علم الکلام اور فلسفے میں امتیاز ممکن نہ رہتا۔

2) کلامی مسائل کے اسلوبِ بیان میں یہ تبدیلی ہوئی کہ متکلمین نے یونانی منطق کو اپنے کلامی منہاج کا حصہ بنا لیا۔ اصول فقہ میں بھی اسی طریقے کو اپنا لیا گیا۔ اس پہلو سے تغیر کا آغاز حافظ ابن حزم ظاہریؒ کے ہاتھوں ہو چکا تھا، علاوہ ازیں اشاعرہ میں امام الحرمین الجوینی اور ان کے شاگرد غزالی اور متاخرین معتزلہ کے یہاں بھی یہی اسلوب رائج تھا لیکن رازی (اشعری)، طوسی (اثنا عشری) اور بعض متاخرین ماتریدیہ نے اسے حد کمال تک پہنچا دیا۔ ابن تیمیہ حنبلی، ابن الوزیر زیدی اور سیوطی اشعری نے اس طرزِ فکر پر سخت تنقید کی، اسی طرح ان سے پہلے ابن رشد نے بھی اس روش کو ہدف تنقید بنایا تھا۔ بہ ہر حال اس کے اثرات آج تک کلامی مباحث پر موجود ہیں۔

3) مضمون اور منہج میں تبدیلی کے ساتھ ساتھ علم الکلام کے موضوعات کی تقسیم بھی اس زمانے میں بدل گئی۔ متقدمین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ اپنی کتابوں کا آغاز تمہیدی ابواب سے کرتے جن میں نظر، معارف اور حقیقت علم

پر بحث کرتے، اس کے بر خلاف ان متاخرین کے ابتدائی ابواب امورِ عامہ کے عنوان سے ہوتے جن میں نظر و معارف سے متعلق روایتی قواعد اور منطقی و مابعد الطبیعاتی مباحث درج ہوتے جو ممکن الوجود اور واجب الوجود دونوں سے متعلق ہوتے۔ اس میں نمایاں نام امام رازی کا ہے جب کہ آمدی دونو طریقوں کے مابین متردد نظر آتے ہیں، البتہ ایجی نے اپنی کتاب المواقف میں اسی اسلوب کو اختیار کیا اور کتاب کا قریباً نصف حصہ امورِ عامہ کی توضیح میں کھپا دیا۔

4) اس تمام تر تغیر کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ علم الکلام کی لفظیات بھی بدل جاتیں، چنانچہ ایسا ہی ہوا اور فلسفے کے عنوانات کلام میں داخل ہوتے گئے، جب کہ پہلے اس کی اصطلاحیں قرآن و فقہ سے ماخوذ تھیں۔ پہلے مرحلے میں ابن فورک کی کتاب **الحدود فی الاصول** کو دیکھا جائے تو وہ اصول الدین/عقائد اور اصول فقہ پر مشتمل ہے جب کہ آمدی (م632ھ) کی کتاب **المبین فی معانی الفاظ الحکما و المتکلمین** میں کلام اور فلسفے کی اصطلاحوں کو بیان کیا گیا ہے۔

2۔ کلامی فرقوں کی صورتِ حال

اس مرحلے میں مختلف کلامی مکاتبِ فکر کی صورتِ حال میں بھی کافی تبدیلی آئی:

1 معتزلہ فرقہ اپنے مستقل تشخص کے لحاظ سے مٹ گیا، بعض افراد اگرچہ اعتزال کے حوالے سے جانے جاتے تھے لیکن ان کی شناخت دوسرے حوالوں سے بھی تھے، مثلاً نیشاپور میں ابن بدران، بغداد میں ابن ابی الحدید اور ماوراءالنہر کے بعض متکلمین۔ لیکن معتزلہ کے نظریات اور اندازِ فکر دیگر فرقوں میں کلی یا جزوی طور پر سرایت کر گیا، خصوصاً زیدیہ، اثناعشریہ اور اشاعرہ کے یہاں اس کے اثرات نمایاں ہیں۔

2 ماتریدی مسلک کی ابتدا ماوراءالنہر سے ہوئی تھی لیکن اس مرحلے میں وہ یہاں سے خراسان، ہند اور ایشیا میں منتقل ہو گیا۔ ان علاقوں کے علماے احناف نے اس کی تائید و حمایت کی اور سلسلے میں قابل قدر خدمات سرانجام دیں۔

3 اسی زمانے میں عالم اسلام کے اکثر علاقوں میں، جن میں عرب و فارس شامل ہیں، اشاعرہ کا غلبہ ہو گیا۔ جن متکلمین کے نتائج فکر آج تک عام سنی مدارس میں رائج اشعری فکر پر اثر انداز ہوتے چلے آرہے ہیں، ان میں اکثر کا تعلق بھی اسی دور سے ہے، جیسے: بیضاوی، رازی، ایجی، تفتازانی، جرجانی اور دوانی۔

4 زیدی مسلک میں سے انتہا پسندانہ عنصر فنا ہو گیا اور وہ اپنے روایتی اصولوں پر گام زن رہا۔ اس میں معتزلی فکر بھی رچ بس گئی، اگرچہ ان کا الگ تشخص موجود رہا جس پر سلفیت کی پرچھائیں بھی موجود تھیں — نزاری اسماعیلی، باطنی فلسفے میں انتہا پسندانہ طرزِ فکر کی آخری حدوں کو چھونے لگے جسے انھوں نے ابتدا ہی سے اپنا رکھا

تھا۔ 599ھ میں حسن بن الصباح کے خلیفہ حسن الثانی نے قیامتِ کبریٰ کا اعلان کر دیا جس کا مطلب یہ تھا کہ شریعت کے ظاہری احکام کلیتاً منسوخ ہو گئے ہیں، جب کہ اس سے پہلے یہ ظاہر و باطن دونوں کو ملحوظ رکھتے تھے۔ بعد ازاں یہ قدرے اعتزالی فکر کی جانب مائل ہو گئے، پھر جب منگولوں کے ہاتھوں ان کی مشرقی سلطنت اپنے اختتام کو پہنچی تو یہ سیاست سے کنارہ کش ہو گئے اور تمام تر توجہ اپنے مذہب اور گروہ کے امور و معاملات پر مرکوز کر دی، البتہ یمن کی مقامی سیاست میں کسی حد تک شامل رہے۔

5 اباضیوں کے ماسوا خوارج کے تمام فرقے ختم ہو چکے تھے۔ اباضیہ شمال افریقا اور عمان میں موجود تھے جہاں ان کی چھوٹی چھوٹی ریاستیں تھیں۔ یہ اصولِ عقائد اور فقہی اجتہاد میں اہل سنت کے کافی قریب ہو گئے، تاہم انھوں نے دیگر تمام فرقوں سے اپنا امتیازی تشخص برقرار رکھا۔

6 اس دور میں اثنا عشری علم کلام نے خوب ترقی کی جس میں طوسی اور ان کے شاگردوں کا خصوصی کردار ہے۔ اثنا عشریوں کا سنی حلقوں، خصوصاً اشاعرہ اور حنابلہ سے نزاع بھی جاری رہا لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان تمام مذاہب میں فکری تعلقات بھی قائم رہے، چناں چہ طوسی کی کتاب تجرید الاعتقاد کی تین مشہور شرحیں ہیں جن میں سے ایک ان کے شیعی شاگرد حسن بن حلی کی ہے جب کہ دوسری دو شروح معروف سنی علما کی ہیں، ان میں ایک مصر کے اصفہانی کی اور دوسری ماوراء النہر کے قوشجی کی ہے۔ اسی طرح اس پر بعض نمایاں شیوخ ازہر نے بھی تعلیقات لکھیں۔ لیکن افسوس کہ بعد کے زمانوں میں یہ فکری انسلاکات نظر نہیں آتے بل کہ ان کی جگہ تلخ تعلقات نے لے لی جو سیاسی سطح پر پہلے ترک اور فارس اور بعد ازاں عرب اور فارس کی کش مکش کی صورت میں تاریخ کا حصہ ہیں۔

7 سنی علم الکلام میں امام ابن تیمیہؒ کی بپا کردہ تجدیدی اور تنقیدی تحریک اس مرحلے کا نمایاں ترین واقعہ ہے۔ یہ تحریک علم کلام میں فلسفے کی بے محابا آمیزش، اشاعرہ کے منہجِ اعتزال کے سامنے سپر انداز ہو جانے اور سنی عقائد پر شیعی یلغار کے مقابلے میں فکرِ اسلامی کی اصلی روح کی حقیقی ترجمانی پر مشتمل تھی۔ بعد کے ادوار میں ابن تیمیہ کے تلامذہ نے اسے جاری رکھا، اگرچہ وہ اصالت میں فروتر تھے۔ اس کے مثبت اثرات عالم اسلام میں جاری تجدید و اصلاح کی معاصر تحریکوں پر بھی مرتب ہوئے۔

8 اس عہد میں متون اوران کی شروحات کا طریقہ بھی رائج ہوااور شیعہ سنی اہل علم میں مقابلے کی فضا پیدا ہوئی، چنانچہ جلال الدین الدوانی اشعری اور قطب الدین شیرازی شیعی کے مابین التجرید کی شرح کے سلسلے میں مسابقت رہی۔ علم الکلام کے معروف متون و شروحات اسی دور کی یادگار ہیں، جیسے عضد الدین الایجی کی **المواقف** اور اس کی شرح: شرح المواقف از شریف جرجانی۔ سعد الدین تفتازانی کی المقاصد اور اس کی شرح: شرح المقاصد از تفتازانی۔ ایجی کی عقائد العضد اور اس کی شرح: شرح العقائد العضدیہ از جلال الدین الدوانی۔ التجرید اور اس کی شرحیں۔

9 اس عرصے میں مسلمانوں کو تاتاریوں کے ہاتھوں سقوطِ بغداد کا صدمہ اٹھانا پڑا۔ اس کے بعد علمائے شرق نے مصر کی طرف ہجرت کی جس نے منگولوں اور صلیبیوں کے خلاف مزاحمت کی قیادت کی، پھر عباسی خلفا کو بھی یہیں پناہ ملی، اس سے مصر کو عالم اسلام کی سیاسی اور تہذیبی قیادت کا منصب حاصل ہو گیا۔ بعد ازاں جب محمد الفاتح نے قسطنطنیہ فتح کیا تو سیاسی قیادت استنبول منتقل ہو گئی لیکن تہذیبی سیادت بہ دستور مصر کے پاس ہی رہی۔ مصر میں اشعری فکر کو غلبہ حاصل ہوا تو عثمانی خلافت میں ماتریدی مذہب کو بھی عروج ملا کہ عثمانیوں نے قضا میں حنفی مذہب اور عقیدے میں ماتریدی مسلک کو اپنا لیا تھا۔ اس مرحلے کے اختتام پر ایران میں صفوی حکومت قائم ہوئی جس نے اثنا عشری مذہب کو اختیار کیا۔ اسی دور میں عالم اسلام پر مغربی فکر و تہذیب کے اثرات بھی مرتب ہوئے جن سے نئی صورت حال پیدا ہوئی اور اس کے نتائج آیندہ ادوار میں سامنے آئے۔

6.4۔ چوتھا مرحلہ: علم الکلام کے جمود وانحطاط کا مرحلہ

سابقہ مرحلے میں علم الکلام کے مشمولات اور مناہج میں متعدد تبدیلیاں ہوئیں، خواہ ان کے اثرات زیادہ تر مثبت کے بجائے منفی نوعیت کے تھے مگر بہ ہر حال علم کلام میں جدید رجحانات اور تحریکوں کے ظہور کی پوری گنجایش موجود تھی اور یہ علم اپنی قوت اور شناخت رکھتا تھا۔ لیکن چوتھے مرحلے میں علم الکلام کی ترقی رک گئی، اس میں غایت درجے کا جمود آگیا اور یہ محض ماضی کی بازگشت بن کر رہ گیا۔ یہ مرحلہ دسویں صدی سے بارہویں صدی ہجری کے آخر تک کا مرحلہ ہے، اس کی کچھ نمایاں خصوصیات یہ ہیں:

1. اس دور میں قدیم کلامی متون اور شروحات پر حواشی لکھنے کا رجحان غالب رہا، اس اسلوب کے اساطین کا درجہ میر زاخان، علامہ عبدالحکیم سیال کوٹی، خیالی اور عصام وغیرہ کو حاصل ہے۔ شیعہ میں خفری، ششتری، بدخشی اور دشتکی وغیرہ بھی اسی عہد کے ہیں۔ دینی مدارس میں آج تک انھی کے حواشی کی تعلیم دی جارہی ہے۔

2. مصر، افریقا اور عالم عرب میں اشعری مدرسہ فکر غالب رہا، ترکی اور ہند میں ماتریدیہ کی کثرت تھی، ایران میں اثنا عشری مذہب رائج تھا۔ اس دور میں شیعہ سنی فکری تعلقات بہت کم زور ہو گئے۔

3. علم کلام اور تصوف میں قربت بڑھی، اس زمانے کے متکلمین گاہے اپنی تصنیفات کے آخر میں صوفیانہ مباحث بھی شامل کر دیتے تھے۔ تصوف، فلسفہ اور کلام، ان تینوں کا امتزاج بہ طور خاص ایرانی مفکرین مثلاً صدر الدین شیرازی (ملا صدرا) اور ان کے شاگردوں کے یہاں ملتا ہے۔ لیکن بہ صد افسوس کہ اس زمانے کا تصوف خواہ فکری ہو یا عملی، انحطاط اور سستی کا مظہر تھا۔

4. ماتریدی مکتب فکر میں حرکت و نشاط پیدا ہوئی جس کا سبب ترکی خلفا کی توجہ اور سرپرستی تھی، اگرچہ انھوں نے ماتریدی عقیدے کی تدریس و تعلیم کے لیے خصوصی مدارس قائم نہیں کیے جیسا کہ اشعری مذہب کے لیے مصر اور مشرقی علاقوں میں دیگر حکام نے تشکیل دیے تھے۔ ماتریدی متکلمین میں الکفوی، الکلنبوی، قسطلانی، ملا علی قاری وغیرہ اسی دور کے نمایاں ناموں میں شامل ہیں۔

5. عالم اسلام خصوصاً مصر کا سیاسی و اقتصادی زوال بڑھتا چلا گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ مغربی ثقافت کا چیلنج بھی سامنے آیا جس کے نتیجے میں فکر و نظر کے روایتی اسالیب کی جگہ اجنبی طریقے وجود میں آ گئے، معاشرے اور حکومت کے متعلق سیکولر اندازِ فکر کی داغ بیل پڑی، مسیحی مشنری سرگرمیاں شروع ہو گئیں، روایتی دینی تعلیم کے بجاے جدید مغربی تعلیم کا دور دورہ ہوا۔ لیکن ان چیلنجز کا موثر جواب اس مرحلے میں نہیں دیا جاسکا۔

6.5۔آخری مرحلہ

جدید فکری دور، عمومی طور پر، سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی سے شروع ہوتا ہے لیکن علم کلام کی تاریخ کے اعتبار سے اس کا آغاز اٹھارویں صدی / بارھویں صدی ہجری سے ہوتا ہے کہ جب مغربی فکر اور طرزِ زندگی بڑی تیزی سے ترقی اور عروج کی منزلیں طے کر رہا تھا، مسلمان اپنے زوال و انحطاط کے دور سے گزر رہے تھے۔ آخر کار مغرب عسکری اور سیاسی سطح پر غالب ہوا اور کئی مسلمان خطوں پر بھی قابض ہو گیا اور اپنے افکار و قوانین مختلف طریقوں سے مسلمانوں میں رائج کرنے لگا۔

مسلمانوں میں اس سے ایک حرکت ضرور پیدا ہوئی لیکن صرف مغرب کا تسلط ہی اس کا سبب نہ تھا بل کہ داخلی عوامل کی بنا پر جدید احیائی تحریکوں کا آغاز ہوا جس سے مسلمانوں کو اپنے مایوس کن حالات سے نکلنے اور اپنے ماضی کو لوٹانے کا جذبہ پیدا ہوا جیسا کہ جزیرۂ عرب میں شیخ محمد بن عبدالوہابؒ کی اصلاحی تحریک جو بارھویں صدی ہجری میں شروع ہوئی، اس تحریک کی اساس ابن تیمیہؒ اور احمد بن حنبلؒ کے فکری تراث پر تھی۔ اس کی دعوت یہ تھی کہ خلوصِ دل سے نئے سرے سے کتاب و سنت کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس دعوت کو ہند، افریقا اور عالم عرب کے مشرق و مغرب کے بہت سے داعیوں نے قبول کیا، ان میں محمد علی سنوسی، مہدی سوڈانی، قاضی شوکانی، جمال الدین قاسمی، عبدالحمید بن بادیس، شاہ ولی اللہ دہلوی، جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ وغیرہ سمیت معاصر مفکرین شامل ہیں۔ اس سے پہلے اس نوعیت کی فکری اور عملی کاوشیں ہو چکی تھیں جو اس جدید فکر کے لیے ایک محرک کی حیثیت رکھتی ہیں، ان میں سرزمینِ ہند میں شیخ احمد سرہندی، ایران میں صدرالدین شیرازی اور مصر میں شیخ احمد الدردیر شامل ہیں۔ ان سب نے مغربی فکر سے کسی قسم کے تعلق کے بغیر کلام، فلسفہ اور تصوف سے متعلق فکرِ اسلامی کی میراث میں حرکت پیدا کی۔ بہ ہر حال جب مغرب کا مسلم ممالک پر عملی اور تہذیبی غلبہ ہو تو فکرِ اسلامی ایک نئے روپ میں سامنے آئی۔ خارجی چیلنجز نے اسے نئی قوت بخشی اور اس چیلنج کے جواب میں جدید معاصر فکر کی طرف سے متنوع نتائج سامنے آئے۔ اس مرحلے کے اہم نکات درج ذیل ہیں:

1- اس عہدِ متاخر میں حنبلی فکر اور سلفی اندازِ نظر کو عروج حاصل ہوا، خصوصاً سعودی مملکت کے قیام کے بعد جس کی اساس شیخ محمد بن عبدالوہابؒ کی فکری کاوشوں پر استوار تھی۔ ابن تیمیہؒ کے افکار کو وہ غلبہ نصیب ہوا جو اس سے پہلے عالم اسلام میں حاصل نہیں ہوا تھا۔ شیخ مصطفی عبدالرازق کے بہ قول: "علم کلام کی جدید تحریک اشعری مسلک اور ابن تیمیہ کی فکر کے مابین مسابقت پر قائم ہے۔" اس تحریک کے اثرات عالم عرب کے اطراف و اکناف اور اس سے باہر بھی مرتب ہوئے ہیں، چنانچہ یمن میں محمد بن اسماعیل صنعانی اور محمد بن علی شوکانی، ہند میں شاہ ولی اللہ دہلوی، افریقا میں سنوسی، مہدی اور ابن بادیس پر سلفی تحریک کے اثرات نمایاں ہیں۔ زیدی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی اور صوفی ہونے کی حیثیت سے ان مفکرین کی فکری میراث میں اگرچہ اختلاف پایا جاتا ہے لیکن ان سب میں مشترک نکتہ یہ ہے کہ یہ سبھی کتاب و سنت کی طرف مراجعت کی دعوت دیتے ہیں۔

2- شیعہ سنی کی فکری کش مکش کا سلسلہ جاری ہے۔ اثنا عشری مذہب ایران پر حاکم ہے جب کہ سنی مذاہب مختلف علاقوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اشعری مذہب کا اثر و نفوذ ازہری علما کی کاوشوں کا رہین منت ہے، ماتریدیہ کو

عثمانی سلطنت اور ہند کے علما کی خدمات حاصل رہیں۔ اسی طرف سلفی رجحان جو حنبلی فکریات سے پھوٹا، اس کے ساتھ ساتھ اباضیہ، زیدیہ اور اسماعیلیہ بھی جزیرہ عرب، ہند اور مغربی عرب میں اپنے اپنے علاقوں میں موجود ہیں۔

3- جدید تہذیبی تعامل (Cultural Interaction)، مغربی اثر و نفوذ، اسماعیلی باطنی فکر اور وحدتِ وجود کی غلط تعبیرات کے نتیجے میں کچھ نئے باطل مذاہب نے جنم لیا، جیسے ایران میں بابی اور بہائی مذہب، ہند میں قادیانیت وغیرہ۔ ان سے پہلے اکبر کا دینِ الٰہی بھی اسی زمرے میں شامل ہے جس کا مقابلہ مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ نے کیا۔

4- مغربی فکر و فلسفہ اور تہذیب و ثقافت کے پیدا کردہ چیلنجز کا جواب دینے کی کوشش بھی اسی دور میں کی گئی اور اس ضمن میں مختلف رویے سامنے آئے: ایک رویہ فکری مرعوبیت اور ذہنی شکست خوردگی پر مبنی تھا کہ مغرب کی ہر چیز کو آنکھیں بند کر کے قبول کر لیا جائے، خواہ اپنے فکر و عقیدہ میں ترمیم ہی کرنا پڑے۔ دوسرا اسلوب یہ تھا کہ مغرب کی ہر چیز کا انکار کیا جائے اور اس کی کوئی چیز قبول نہ کی جائے، اس کے پیچھے یہ سوچ کارفرما تھی کہ اس طرح اسلامی تراث کی حفاظت کی جا سکتی ہے۔ تیسرا رویہ **خذ ماصفا و دع ماکدر** کے اصول پر مبنی تھا کہ جدید تمدن سے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں استفادہ کیا جائے اور صرف وہی چیزیں قبول کی جائیں جن سے مذہبی احکام کی مخالفت لازم نہ آئے اور وہ مسلمانوں کے لیے ضروری ہوں۔ اس مرحلے کے اہم مفکرین میں جمال الدین افغانی، سر سید احمد خان، شیخ محمد عبدہ، علامہ شبلی نعمانی اور علامہ محمد اقبال ہیں جنھوں نے اپنے اپنے انداز سے مغربی تہذیب کے چیلنج کا جواب دینے کی کوشش کی، تاہم ان کے فکری حاصلات پر رد و قدح کا سلسلہ بھی ہمیشہ جاری رہا ہے۔

5- شیخ محمد عبدہ اور ان کے شاگرد سید رشید رضا کی کلامی کاوشوں پر معتزلہ کا اثر بھی دکھائی دیتا ہے۔ سنی علم کلام میں جدید چیلنجز کا سب سے مضبوط جواب ترکی عالم شیخ مصطفیٰ صبری نے اپنی کتاب **موقف العقل و العلم و العالم من اللہ رب العالمین** میں دیا ہے۔ اس میں اشعری اور ماتریدی علم کلام دونوں کی جھلک ہے۔

6- ماتریدی فکر کی بھرپور تائید ترک عالم شیخ محمد زاہد کوثری نے کی، اسی طرح ہند کے علما میں علامہ شبلی نعمانی نے بھی ماتریدی مذہب کے مستحکم دلائل کو اجاگر کیا جو ولی اللّٰہی تحریک کا تسلسل تھے، ان کی شخصیت میں شیخ مصطفٰی صبری کے مانند اشعری اور ماتریدی ہر دو میلانات موجود تھے۔

7- اس وقت مذہبیات کو جو چیلنجز درپیش ہیں، ان میں معاشرے کی تنظیم و ترتیب، فلسفۂ اقتدار و حکم رانی، انسانی شخصیت کو لاحق نوع بہ نوع بحران شامل ہیں۔ آج مسلم مفکرین اور جدید متکلمین کو چاہیے کہ وہ ان مسائل پر اپنی توجہ مرکوز کریں اور وحیِ الٰہی اور نبوت کی رہ نمائی میں ان کا حل پیش کریں تاکہ مسلم ممالک میں اسلامی طرزِ زندگی کو فروغ حاصل ہو سکے اور ایک نئے عالمی نظام کی نوید سنائی دے جس کے ذریعے انسانیت خدا کے نازل کردہ دین اسلام کی برکات سے بہرہ یاب ہو سکے جسے اس نے رحمت بنا کر نازل کیا ہے۔

خود آزمائی

1- علم الکلام کی تعریف کرتے ہوئے اس کے موضوع، غرض و غایت اور وجۂ تسمیہ پر روشنی ڈالیے۔

2- علم الکلام کا شرعی حکم کیا ہے؟ اس ضمن میں مختلف نقطہ ہائے نظر اور ان کے دلائل کا تجزیہ کیجیے۔

3- اسلام میں علم الکلام کے آغاز و ارتقا اور اس کے مختلف مراحل پر تفصیل سے بحث کیجیے۔

ماخذ و مصادر/مزید مطالعہ

- **المدخل الی دراسة علم الکلام**، دکتور حسن محمود الشافعی، ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی
- **علم الکلام اور الکلام**، علامہ شبلی نعمانی، نفیس اکیڈمی، کراچی
- **اقبال کا علم الکلام**، علی عباس جلال پوری، تخلیقات، لاہور
- **علم کلام: تاریخ و مباحث**، ڈاکٹر جنید اکبر، ہائر ایجوکیشن کمیشن، اسلام آباد

یونٹ:6

اہم متکلمین

فہرست عنوانات

یونٹ کا تعارف

علم الکلام کی نشو و نما اور ترقی ان اہل علم کی رہین منت ہے جنھوں نے اپنی عقلی کاوشوں سے اس کے مباحث کو نکھارا اور ہر دور میں اس کی ثروت میں اضافہ کرتے رہے۔ انھی لوگوں کو متکلمین کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ پچھلے یونٹ میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ مختلف ادوار میں متعدد کلامی مکاتب فکر وجود میں آئے اور ان سے وابستہ متکلمین نے اپنے مدرسہ فکر کی ترجمانی کی۔ ان میں سے معروف ترین مکاتب کلام دو ہیں: ایک معتزلہ اور دوسرے اشاعرہ۔ زیرِ نظر یونٹ میں ان دونو کلامی مسالک کے چند اہم اور نمایاں متکلمین کا تعارف پیش کیا جا رہا ہے تاکہ طلبہ ان شخصیات کے احوال زندگی اور خدمات سے واقف ہو سکیں۔

اس یونٹ کے مندرجات زیادہ تر ڈاکٹر جنید اکبر کی کتاب **علم کلام: تاریخ و مباحث** سے ماخوذ ہیں۔ بعض دیگر مصادر سے بھی استفادہ کیا گیا ہے جن کا تذکرہ آخر میں کر دیا گیا ہے۔

یونٹ کے مقاصد

اُمید ہے کہ اس یونٹ کے مطالعے سے آپ اس قابل ہو سکیں گے کہ

1. امام رازی کے حالات زندگی اور متکلمانہ خدمات پر روشنی ڈال سکیں۔
2. معتزلہ کے معروف متکلمین: واصل بن عطا، ابو علی الجبائی اور نظام کے احوال اور کلامی افکار سے روشناس کرا سکیں۔
3. امام غزالی کی متکلمانہ کاوشوں اور ان کی زندگی کے مختلف گوشوں پر سیر حاصل بحث کر سکیں۔

1۔رازی

1.1۔نام ونسب

آپ کا پور نام محمد بن الحسین الرازی ہے اور کنیت ابن الخطیب ہے،اِس لیے کہ آپ کے والد ''ری'' کے علاقے میں مسجد کے خطیب تھے جب کہ لقب فخر الدین ہے۔آپ کی نسبت قُرشی، بکری بھی ہے،اِس لیے کہ آپ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہیں۔آپ ''ری'' شہر میں 543ھ کو پیدا ہوئے اور 606ھ کو ہرات میں وفات پا گئے۔(وفیات الاعیان،ج3ص381)

1.2۔تحصیلِ علم

امام رازی نے ابتدائی علوم اپنے والد ضیاء الدین سے حاصل کیے،اِس لیے اپنی کتابوں میں اکثر اپنے والد کا تذکرہ استاد اور شیخ کے القاب سے کرتے ہیں۔علومِ عربیت اور فارسی سیکھنے کے بعد کمال سمنانی سے علم فقہ حاصل کیا، پھر مجد الدین الجیلی سے علمِ کلام میں ''الشامل للامام الحرمین'' پڑھی۔ وہاں سے خوارزم چلے گئے، اور عقائد میں مہارت حاصل کی۔

1.3۔اساتذہ اور شاگرد

آپ جن اساتذہ کا خود تذکرہ کرتے ہیں،اُن میں سے پہلے آپ کے اپنے والد ماجد ضیاء الدین الخطیب ہیں۔ شفیق باپ ہونے کے ساتھ ساتھ ماہر استاد سے امام رازی نے ابتدائی علوم حاصل کیے۔ دیگر اساتذہ میں کمال سمنانی اور مجد الدین الجیلی زیادہ قابلِ ذکر ہیں۔

آپ کے مشہور شاگرد مندرجہ ذیل ہیں:

القطب المصری، شہاب الدین نیشاپوری،تاج الدین الارموی، قاضی القضاۃ شمس الدین الخوئی اور شمس الدین خسروشاہی۔

1.4۔ علمِ کلام میں خدمات

امام صاحب نے اپنے شاہکار قلم اور مسحور کن کلام کے ذریعے علمِ کلام کی عظیم الشان خدمت کی ہے۔ اشاعرہ پر جتنے احسانات آپ کے ہیں، شاید کسی اور کے حصے میں آئے ہوں۔ آپ کی مشہور کتاب **اساس التقدیس** علمِ کلام میں ایسی مایہ ناز تصنیف ہے جس میں آپ نے مجسمہ فرقے کی بیخ کنی کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی ہے۔ اس کے علاوہ **الاربعین فی اصول الدین**، **الاشارۃ فی علم الکلام**، **البیان والبرھان فی الرد علی اھل الزیغ والطغیان** اور **تحصیل الحق** خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ آپکی تفسیر **مفاتیح الغیب** بھی علمِ تفسیر کے علاوہ علمِ کلام کے مختلف مباحث سے بھرپڑی ہے۔

دورانِ درس مختلف فرقوں کے شکوک و شبہات کا ایسا عام فہم ازالہ کرتے تھے جس کی وجہ سے کرامیہ اور دوسروں فرقوں کے بہت سارے لوگ اہل سنت والجماعت میں داخل ہو گئے۔

مختلف فرقوں کے عقائد کی تردید کے لیے تبلیغی اسفار بھی کیے، جیسے معتزلہ کے خلاف دعوت کے لیے خوارزم گئے لیکن کچھ ناگزیر وجوہ کی بنا پر وہاں سے سفر کرنے پر مجبور ہو گئے۔

2۔ واصل بن عطاء معتزلی

2.1۔ نام ونسب

آپ کا پورا نام واصل بن عطاء ہے، کنیت ابو حذیفہ اور لقب غزال ہے۔ بنو مخزوم کے غلام ہونے کی وجہ سے آپ کو مخزومی بھی کہا جاتا ہے۔ آپ 80ھ کو مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے اور 131ھ کو بصرہ میں وفات پا گئے۔ معتزلہ میں فرقۂ واصلیہ آپ کی طرف منسوب ہے۔

2.2۔ تحصیلِ علم

ابتداءً آپ عبداللہ ابن محمد بن حنفیہ کی مجلس میں بیٹھا کرتے تھے، پھر آپ حسن بصری کی مجلسِ درس میں جانے لگے اور اکثر علوم وہاں سے حاصل کیے۔ اُس زمانے میں خوارج کا یہ عقیدہ تھا کہ مرتکبِ کبیرہ کافر ہوتا ہے تو اُن کے

مقابلے میں آپ نے اپنا مشہور عقیدہ بیان کر دیا کہ فاسق نہ مومن ہوتا ہے نہ کافر بل کہ وہ **منزلۃ بین المنزلتین** میں ہوتا ہے۔ اِس وجہ سے حسن بصری کے ساتھ اختلاف ہونے لگا، اور یہ اپنے ساتھی اور بہنوئی عمرو بن عبید کے ساتھ مجلسِ درس سے الگ ہو گئے۔ اِس پر حسن بصری نے فرمایا: **اعتزلعنا**۔ اور یوں اُن کو معتزلہ کہا جانے لگا۔

عربی النسل ہونے کی وجہ سے آپ عربی ادب میں مہارت رکھتے تھے۔ حرفِ راء آپ آسانی سے ادا نہیں کر سکتے تھے تو اپنے خطبوں میں اکثر بغیر راء کے فی البدیہ جملے کہا کرتے تھے بل کہ بسا اوقات تو کسی دوسرے کے کلام کو نقل کرتے وقت یا قرآن مجید کے الفاظ کو ادا کرتے وقت بھی راء ادا نہیں کرتے تھے۔ (وفیات الاعیان، ج6 ص7)

2.3۔ اساتذہ اور تلامذہ

تاریخ کی مشہور کُتب میں واصل بن عطاء کے اساتذہ کا تذکرہ حضرت حسن بصری اور عبداللہ بن محمد بن حنفیہ کے علاوہ نہیں ملتا۔ اگرچہ معتزلہ اپنے مذہب کو سعید بن مسیب، طاووس، مکحول اور مجاہد کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ البتہ آپ کے شاگرد اور مکتبِ فکر کی عالم میں اشاعت کرنے والوں کی ایک فہرست موجود ہے جن میں قابل ذکر یہ ہیں:

عبداللہ بن حارث نے مغرب میں، حفص بن سالم نے خراسان میں، قاسم نے یمن میں، ایوب نے جزیرۃ العرب میں، حسن بن ذکوان نے کوفہ میں اور عثمان الطویل نے ارمینیہ میں مسلکِ اعتزال کی خوب ترویج اور تبلیغ کی۔ (الاعلام، ج8 ص109)

2.4۔ علمِ کلام میں خدمات

واصل بہت بڑے متکلم، بلیغ خطیب اور فرقۂ معتزلہ کے بانی تھے اور اِس بات میں کوئی شک نہیں کہ علومِ اسلامیہ میں عقلی دلائل سے استدلال کرنے میں معتزلہ کا بہت بڑا ہاتھ ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اُنھوں نے عقل کا استعمال کرنے میں غلوّ اور افراط سے کام لیا ہے۔

جس زمانے میں مرجئہ اپنے غلط عقائد کے ذریعے اُمتِ مسلمہ کو اعمال کے تعطّل کی ترغیب دے رہے تھے اور انھیں یہ باور کرا رہے تھے کہ اعمال کی کوئی ضرورت نہیں ہیں، عین اُسی وقت واصل بن عطاء کا یہ عقیدہ کہ فاسق ایمان سے نکل جاتا ہے، مرجئہ کے عقائد کے راستے میں بڑی رُکاوٹ بن گئی۔ اگرچہ معتزلہ کا یہ عقیدہ بہ ذاتِ خود ایک غلط عقیدہ تھا۔

واصل بن عطاء نے علمِ کلام میں مندرجہ ذیل کتابیں لکھی:

اصناف المرجئة، كتاب التوبة اور المنزلة بين المنزلتين۔

3۔ابو علی الجبائی معتزلی

3.1۔نام ونسب

آپ کا پورا نام محمد بن عبدالوہاب بن سلام الجبائی ہے، کنیت ابو علی جبائی ہے۔آپ 235ھ کو بصرہ کے قریب جبّیٰ نامی بستی میں پیدا ہوئے اور 303ھ کو بصرہ میں وفات پاگئے۔آپ معتزلہ میں فرقۂ جبائیہ کے بانی تھے۔

3.2۔ تحصیلِ علم

آپ بچپن میں بصرہ منتقل ہوگئے اور وہاں متکلمین کی مجالس میں حاضر ہونے لگے۔ خاص کر ابو یوسف یعقوب بن عبداللہ الشحّام کے درس میں پابندی کے ساتھ حاضر ہونے لگے۔ ابو یوسف بصرہ میں معتزلہ کے امام تھے اور علمِ کلام اور مناظرہ میں خوب ماہر تھے۔اُستاد کی مہارت اور اپنی خداداد ذہانت کی بہ دولت آپ بہت جلد علمِ کلام کے امام بن گئے۔

3.3۔اساتذہ اور تلامذہ

تاریخ کی مشہور کُتب نے ابو یوسف یعقوب الشحام کے علاوہ آپ کے کسی قابلِ ذکر استاد کا تذکرہ نہیں کیا۔البتہ شاگردوں میں آپ کا بیٹا ابو ہاشم اور مشہور امام المتکلمین ابوالحسن اشعری خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

امام ابوالحسن اشعری نے علمِ کلام آپ سے حاصل کیا تھا۔اِس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ علمِ کلام میں کافی ماہر تھے،اِس لیے کہ امام اشعری کے شاگرد بعد میں حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور اکثر حنابلہ کے امام بن گئے۔

اگرچہ امام ابوالحسن اشعری نے بعد میں اپنے استاد کے ساتھ ''اصلح للعباد'' کے مسئلہ میں اختلاف کی وجہ سے مسلکِ اعتزال چھوڑ دیا تھا۔(وفیات الاعیان، ج4ص267)

3.4۔ علمِ کلام میں خدمات

معتزلہ کا مسلک اگرچہ بہت پہلے شروع ہوا تھا لیکن اِس مذہب کو اصل تقویت ابو علی جبائی کے زمانے میں ملی۔ علمِ کلام کی مشکل ابحاث کو انتہائی آسان انداز سے بیان کرتے تھے اور اسی وجہ اپنے زمانے کے معتزلہ کے امام مانے جاتے تھے۔ معتزلہ کے اصولِ خمسہ پر مختلف فرقوں کے ساتھ مناظرے جس قدر آپ نے کیے، کسی اور معتزلی کے حصے میں نہیں آئے۔ اور انہی مناظروں میں وہ مشہور مناظرہ بھی ہے، جس کی وجہ سے امام ابوالحسن نے مسلکِ اعتزال چھوڑ دیا۔(الدر الثمین فی اسماء المصنفین، ج1ص165)

ایک دن ابوالحسن نے اپنے استاد جبائی سے ایسے تین بھائیوں کے بارے میں پوچھا جن میں ایک مومن متقی ہو، دوسرا کافر فاسق اور بدبخت ہو جب کہ تیسرا نابالغ ہو۔ جب یہ تینوں مر جائیں تو ان کے ساتھ کیسے معاملہ کیا جائے گا؟ جبائی نے جواب دیا: متقی تو جنت کے درجات پالے گا اور کافر جہنم کے طبقوں میں چلا جائے گا جب کہ نابالغ اہلِ سلامت میں سے ہو گا۔

امام اشعری نے کہا: اگر نابالغ متقی کے درجات میں جانا چاہے تو اُسے اجازت ہو گی؟ جبائی نے کہا: نہیں، اِس لیے کہ اُسے کہا جائے گا کہ تیرے بھائی نے یہ درجات بہت زیادہ نیکیاں کر کے حاصل کیے ہیں۔

امام اشعری نے فرمایا: اگر چھوٹا بہ طور دلیل کہے کہ اِس میں میری کوتاہی تو نہیں۔ اگر آپ مجھے زندہ رکھتے تو میں بھی نیکیاں کرتا۔

جبائی نے جواب دیا: اللہ تعالیٰ ارشاد فرمائیں گے: ہمیں پتا تھا، اگر تو زندہ رہتا تو نافرمانیاں کرتا اور عذاب کا مستحق ٹھہرتا، لہٰذا ہم نے تیری مصلحت کا خیال رکھا۔

امام اشعری نے پھر پوچھا: اگر کافر بھائی کہے کہ اے باری تعالیٰ! جیسے تجھے اُس کی حالت کا اندازہ تھا، میری حالت سے بھی آپ واقف تھے، تو میری مصلحت کا خیال رکھ کر مجھے کیوں بلوغت سے پہلے وفات نہیں دی؟

اِس پر جبائی نے لاجواب ہوتے ہوئے کہا: تُو مجنون ہے۔ اور مناظرہ ختم ہو گیا۔(وفیات الاعیان، ج4 ص 268)

جبائی نے علمِ کلام میں بہت سی کتابیں لکھی ہیں جن میں مندرجہ ذیل قابلِ ذکر ہیں:

الامر بالمعروف والنهى عن المنكر، التعديل والتجويز، الامامة، كتاب النظر، الاسماء والصفات، كتاب من يكفر ولا يكفر، نقض كتابِ النفى والاثبات، الرد على النصارى، الرد على اليهود، الرد على المجوس اور كتاب الاسماء والاحكام۔(الدر الثمین، ج1 ص165)

4۔ابراہیم النظّام معتزلی

4.1۔نام ونسب

آپ کا پورا نام ابراہیم بن سیار بن ہانی بصری ہے اور کنیت ابو اسحاق جب کہ لقب النظّام ہے۔ آپ کو نظّام اِس لیے کہا جاتا ہے کہ آپ نظمِ کلام یعنی نثر پر خوب قادر تھے۔(الاعلام، ج1 ص43) آپ 185ھ میں پیدا ہوئے اور 221ھ کو بغداد میں وفات پا گئے۔ آپ آلِ حارث بن عباد کے آزاد کردہ غلام تھے۔(سیر اعلام النبلاء، ج10 ص541)

معتزلہ میں فرقۂ نظّامیہ آپ کی طرف منسوب ہے۔

4.2۔تحصیلِ علم

نظّام نوجوانی میں فلاسفہ اور دہریوں کے پاس جایا کرتے تھے اور اُن سے علم سیکھا کرتے تھے۔ انھوں نے علومِ فلسفہ میں مہارت حاصل کرنے کے بعد علومِ ادبیہ میں بھی کمال حاصل کیا تھا۔ موصوف کو شعر و شاعری کا خوب ذوق تھا، ان کی شاعری میں فلسفہ کی آمیزش رہتی تھی، اِس لیے اُس کو سمجھنا ہر ایک کے بس کا کام نہیں تھا۔(تاریخ بغداد، ج6 ص94)

آپ نے علمِ کلام اور فلسفہ میں اتنی مہارت حاصل کی تھی کہ آپ کے مشہور شاگرد جاحظ آپ کے بارے میں کہا کرتے تھے: پہلے لوگوں کا مقولہ ہے کہ ہر ایک ہزار سال میں ایسا آدمی آتا ہے جس کی کوئی نظیر نہیں ہوتی، اگر یہ بات ٹھیک ہے، تو نظّام اُنھی لوگوں میں سے ہیں۔(الاعلام، ج1 ص43)

4.3۔اساتذہ اور شاگرد

نظّام نے مختلف مذاہب کے لوگوں سے علم حاصل کیا جن میں فلاسفہ، ملحدین اور دہری شامل تھے لیکن جن سے باقاعدہ علمِ کلام اور علومِ عقلیہ سیکھے اُن میں ابوالہذیل العلاف، ابو بکر الاصم اور خلیل بن احمد الفراہیدی زیادہ قابل ذکر ہیں۔

آپ کے مکتبِ فکر کو قبول کرنے والے اور آپ کے نظریات سے متاثر ہونے والوں کی ایک جمِّ غفیر جماعت تھی لیکن اُن میں ابو عثمان عمر بن بحر الجاحظ سب سے زیادہ مشہور ہے۔

4.4۔ علمِ کلام میں خدمات

آپ بہت بڑے متکلم اور ادیب تھے۔ علمِ کلام کے ساتھ جب عربی ادب کا تڑکا لگا ہو تو عقلی دلائل کا انداز زیادہ متاثر کن ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک زمانہ آپ کے علم سے متاثر ہے، اور آپ کی خدمات کا معترف ہے۔

چنانچہ خطیب بغدادی کہتے ہیں کہ آپ معتزلہ میں سے اہلِ فکر و نظر کے شہسواروں میں سے تھے۔(تاریخ بغداد، ج6 ص94)

استاد احمد امین کے بہ قول معتزلہ علمِ کلام میں نظّام کی عیال ہیں۔(ضحی الاسلام، ج3 ص126)

آپ نے علمِ کلام میں اپنے عقیدے کے مطابق بہت کتابیں لکھی ہیں جن میں اکثر ناپید ہیں۔آپ کی مشہور کتابیں یہ ہیں:

الجواہر والاعراض، حرکات اہل الجنتہ ، الوعید اور النبوۃ۔

5۔الغزالی

5.1۔حالات

محمد نام،ابو حامد کنیت، حجۃ الاسلام لقب، غزالی عرفیت ہے۔آپ کا سلسلۂ نسب یہ ہے: محمد بن محمد بن محمد بن احمد۔ خراسان کے اضلاع میں ایک ضلع طوس ہے، اس میں دو شہر ہیں: طاہران اور توقان۔ امام صاحب 450ھ بہ مطابق 1058ء میں طاہران میں پیدا ہوئے۔امام صاحب نے 14 جمادی الثانی 505ھ بہ مطابق 1111ء میں بہ مقام طاہران انتقال کیااور وہیں مدفون ہوئے۔

5.1.1۔ تعلیم وتدریس

امام صاحب نے فقہ کی ابتدائی کتابیں احمد بن محمد رادکانی سے پڑھیں۔ یہ بزرگ امام صاحب کے شہر میں مقیم تھے اور یہیں درس دیتے تھے۔اس کے بعد جرجان کا قصد کیااور امام ابو نصر اسماعیلی کی خدمت میں تحصیل شروع کی۔ اس زمانے میں دو شہر علم و فن کے مرکز تھے: بغداد اور نیشاپور۔ خراسان، فارس اور عراق کے تمام ممالک میں دو بزرگ استاد الکل تسلیم کے جاتے ہیں: یعنی امام الحرمین الجوینی اور علامہ ابو اسحاق شیرازی اور یہ دونوں بزرگ ان ہی دونو ں شہروں میں درس دیتے تھے۔ نیشاپور چوں کہ قریب تھا، اس لیے امام غزالی نے وہیں کا قصد کیااور امام الحرمین کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ وہ مدرسۂ نظامیہ نیشاپور میں مدرس تھے، وہیں غزالی نے ان سے تعلیم پائی۔

امام الحرمین کی وفات کے بعد نیشاپور سے نکلے اور نظام الملک کے دربار میں پہنچے، اس نے امام صاحب کی بے حد تعظیم کی اور مدرسۂ نظامیہ بغداد کا صدر مدرس مقرر کیا۔ اس وقت امام صاحب کی عمر صرف چونتیس برس تھی۔ اس مسند پر بیٹھنا معمولی بات نہ تھی کہ بڑے بڑے علما اس کی آرزو کرتے تھے۔ امام صاحب کے درسوں میں تین تین سو علما، مدرسین اور سو کے قریب اُمرا حاضر ہوتے تھے۔

حکام آپ کی بہت عزت کرتے تھے۔ خلیفہ مستظہر باللہ علم دوست اور علما کا قدردان تھا، اس لیے امام صاحب سے خاص ربط رکھتا تھا۔ فرقۂ باطنیہ نے جب زور پکڑا تو خلیفہ نے امام صاحب کو حکم بھیجا کہ ان کے رد میں کتاب لکھیں۔ چناں چہ امام صاحب نے خلیفہ ہی کے نام سے ایک کتاب موسوم کی اور مستظہری نام رکھا۔ خود امام صاحب نے اپنی کتاب المنقذ من الضلال میں اس واقعے کا ذکر کیا ہے۔

5.1.2۔ تلامذہ

امام صاحب کے شاگرد نہایت کثرت سے تھے، خود امام صاحب نے خط میں ایک ہزار تعداد بیان کی ہے۔انمیں بعض بڑے نامور گزرے ہیں۔چند معروف تلامذہ کاتذکرہ حسبِ ذیل ہے:

1 **محمد بن تومرت** جس نے اسپین میں خاندان تاشفین کو مٹا کر ایک نہایت عظیم الشان سلطنت کی بنیاد ڈالی، امام صاحب ہی کا شاگرد تھا۔

2 **علامہ ابو بکر ابن عربی** جو علمائے اندلس میں شہرت عام رکھتے ہیں، امام صاحب کے تلامذہ میں شامل ہیں۔

3 **ابو نصر احمد بن عبداللہ** 444ھ میں پیدا ہوئے اور 544ھ میں وفات پائی، طوس میں امام صاحب سے فقہ کی تکمیل کی۔

4 **ابوالفتح محمد بن علی** مدرسہ نظامیہ میں متعدد علوم کا درس دیتے تھے۔518ھ میں وفات پائی۔

5 **ابو سعید محمد بن علی کردی** امام صاحب کی کتاب **الجاالعوام** کے راوی ہیں۔ادب میں مقامات حریری کے مصنف کے شاگرد تھے۔

6 **امام ابو سعید محمد بن یحییٰ نیشاپوری** مشہور عالم ہیں۔امام صاحب کی کتاب **بسیط** کی شرح اول انھی نے لکھی۔

7 **ابو طاہر امام ابراہیم** امام صاحب نے ایک خط میں لکھا ہے کہ میرے شاگردوں میں یہ سب سے ممتاز ہیں۔شام وغیرہ کے سفر میں یہ امام صاحب کے ہمرکاب تھے۔امام الحرمین سے بھی پڑھا تھا۔513ھ میں شہید ہوئے۔

8 **ابوالحسن سعدالخیر بن محمد علی الیلسینی** مشہور محدث اور سیاح تھے۔سمعانی اور ابن جوزی نے حدیث میں ان کی شاگردی کی۔541ھ وفات پائی۔امام صاحب سے فقہ پڑھی تھی۔

9 **طالب عبدالکریم رازی** انھیں **احیاء العلوم** زبانی یاد تھی۔528ھ میں انتقال کیا۔

10 **ابو منصور سعید بن محمد** یہ اس رتبے کے شخص تھے کہ نظامیہ کے مدرس مقرر ہوئے۔

11 **ابوالحسن علی بن مظہر دینوری** امام صاحب کے نامور شاگردوں میں تھے۔حافظ ابن عساکر محدث نے انکی شاگردی کی۔533ھ وفات پائی۔

12 **ابوالحسن علی بن مسلم** بڑے نامور شخص ہیں۔ دمشق میں امام صاحب سے تحصیل کی۔ حافظ ابن عساکر وغیرہ ان کے شاگرد ہیں۔

ان بزرگوں کے سوااور بے شمار شاگرد تھے جنھوں نے مختلف علوم وفنون میں امام صاحب سے کسبِ فیض کیا۔

5.1.3۔ بیعتِ تصوف

امام غزالی کو بہت جلد شہرت اور جاہ ومنصب حاصل ہو گیا لیکن وہ قلبی طور پر بے چین اور مضطرب رہتے تھے، چنانچہ سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر 488ھ میں تلاشِ حقیقت کی خاطر بغداد سے نکل گئے اور شام اور دیگر بلادِ اسلامیہ کی سیاحت کرتے رہے۔ شام کے شہر دمشق میں مراقبہ ومجاہدہ کرتے اور ساتھ ساتھ درس وتدریس کی خدمت بھی سرانجام دیتے۔ اسی دوران میں تصوف سے متاثر ہوئے اور اعلان کیا کہ حصول معرفت کا طریقہ وہی ہے جو اہل تصوف نے اختیار کرر کھا ہے۔ امام صاحب نے تصریح کی ہے کہ جلوت اور ریاضت کا طریقہ میں نے تصوف کی کتابوں سے سیکھا تھا۔ لیکن چوں کہ یہ علم کتابوں سے نہیں آتا، اس لیے ضرور کسی شیخ کے ہاتھ پر بیعت کی ہو گی۔ تمام مورخین بالاتفاق لکھتے ہیں کہ امام صاحب کو شیخ ابو علی فارمدی، جن کا پورانام افضل بن محمد بن علی ہے، سے بیعت کی تھی۔ شیخ موصوف بہت عالی مرتبہ صوفی تھے۔

5.2۔ نظریات

امام غزالی عظیم متکلم اور مفکر تھے۔ آپ کے افکار کا مختصر تعارف درج ذیل ہے۔

5.2.1۔ نظریۂ اخلاق

امام صاحب نے فلسفہ ومذہب دونوں کو ترتیب دے کر **احیاء العلوم** تصنیف کی جس نے تمام نقص پورے کر دیے اور وہ مقبولیت حاصل کی کہ ایک طرف تو ائمہ اسلام اس کو الہامات ربانی سمجھے، دوسری طرف ہنری لوئیس نے تاریخ فلسفہ میں اس کی نسبت لکھا ہے کہ "اگر ڈیکارٹ (جو یورپ میں اخلاق کے فلسفۂ جدید کا بانی خیال کیا جاتا ہے) کے زمانے میں احیاء العلوم کا ترجمہ فرنچ زبان میں ہو چکا ہوتا تو ہر ایک شخص یہی کہتا کہ دیکارٹ نے احیاء العلوم کو چرالیا ہے۔"

امام صاحب نے فلسفۂ اخلاق کے ابتدائی اصول تمام تر حکمائے یونان سے لیے ہیں۔ابن مسکویہ کی کتاب **تہذیب الاخلاق** حکمائے یونان کے فلسفۂ اخلاق کا پورا خلاصہ ہے۔امام صاحب نے احیاء العلوم میں اخلاق کی حقیقت،اس کی تقسیم اور انوع پر کچھ لکھا ہے، تہذیب الاخلاق کو سامنے رکھ کر لکھا ہے۔ مثلاً خلق کی حقیقت وماہیت سے جہاں بحث کی ہے، لکھتے ہیں :

،،خلق اور خلق قریب المعنی الفاظ ہیں جو اکثر ساتھ ساتھ استعمال کیے جاتے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ فلاں شخص کا خلق اور خلق دونوں اچھے ہیں یعنی اس کا ظاہر بھی اچھا ہے اور باطن بھی۔انسانیت حقیقت میں دو چیزوں کا نام ہے: جسم اور روح،اور جس طرح جسم کی ایک خاص صورت اور شکل ہے،روح کی بھی ہے۔ پھر جس طرح جسم کی صورت اچھی یا بری ہوتی ہے،روح کی بھی ہوتی ہے اور جس طرح ظاہری صورت کے لحاظ سے انسان کو خوبصورت یا بدصورت کہتے ہیں،روحانی صورت کے لحاظ سے اس کو خوش اخلاق یا بداخلاق کہا جاتا ہے۔''

امام صاحب مزید لکھتے ہیں :

> ،،خلق کے اقسام بہت ہیں لیکن اصلی ارکان جس سے تمام شاخیں نکلتی ہیں، تین ہیں: علم،غضب، شہوت۔ انھی تینوں قوتوں کے اعتدال کا نام حسن خلق ہے۔ کسی شخص میں اگر یہ تینوں قوتیں معتدل ہوں تو وہ خوش اخلاق ہوگا۔اگر صرف ایک یا دو ہوں تو ناتمام۔ جس طرح کسی کے تمام اعضا خوبصورت ہوں تو کامل الحسن ہوگا، ورنہ ناقص۔ علم کی قوت کے اعتدال کا نام حکمت،غضب کی قوت کے اعتدال کو شجاعت اور شہوت کی قوت میں جب کامل اعتدال ہوتا ہے تو اس کو عفت کہتے ہیں۔''

امام صاحب نے اخلاق کی یہ تحدید اور تقسیم ابن مسکویہ کی تحقیق کے مطابق کی ہے بل کہ سچ تو یہ ہے کہ حکیم موصوف نے اپنی کتاب تہذیب الاخلاق میں اس بحث کے متعلق جو کچھ لکھا ہے،امام صاحب نے خوبی کے ساتھ اس کو ادا کر دیا۔امام صاحب نے تحدید و تقسیم کے بعد اس مسئلے پر بحث کی ہے کہ اخلاق میں اصلاح وفساد کی قابلیت ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں :

''موجودات کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو مکمل طور پر پیدا ہوئیں اور ہمارے اختیار سے باہر ہیں، مثلاً آفتاب و مہتاب اور زمین۔ دوسرے وہ جو ناقص پیدا کی گئیں اور ان میں یہ قابلیت رکھی گئی ہے کہ تربیت سے کامل ہو جائیں، مثلاً کسی درخت کا بیج، کہ اس وقت وہ بیج ہے لیکن درخت بن سکتا ہے۔ اخلاق انسانی اسی دوسری قسم میں داخل ہیں۔ اس قدر ضرور ہے کہ تمام آدمیوں کی جبلتیں یک ساں نہیں ہیں، بعض کے اخلاق بہ آسانی اصلاح پذیر ہو سکتے ہیں اور بعض کے بہ مشکل۔ خود اخلاق کے اقسام میں بھی باہم اختلاف ہے، شہوت، غضب، کبر، غرور، ان میں سے بعض کی اصلاح آسانی سے ہو سکتی ہے، بعض کی مشکل سے۔''

امام صاحب نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ اخلاق میں فلسفہ کی آمیزش کی بل کہ نفس فن کو اس قدر وسعت دی ہے کہ یونانیوں کا فلسفۂ اخلاق اس کے مقابلے میں قطرہ و دریا کی نسبت رکھتا ہے۔

حکیم ابن مسکویہ نے اپنی کتاب، جو فلسفۂ یونان کا خلاصہ ہے، میں اخلاقی امراض کی صرف آٹھ قسمیں قرار دیں: تہور، جبن، حرص، خمود، سفاہت، بلاہت، جور، ذلت۔ ان امراض میں سے بھی صرف تہور و جبن کے علاج کے طریقے بتائے، باقی کو گویا قابل علاج نہیں سمجھا یا بے اعتنائی سے ان پر توجہ نہیں کی لیکن امام صاحب نے نہایت تدقیق کے ساتھ تمام اخلاقی امراض کا استقصا کیا اور نہایت تفصیل کے ساتھ ایک ایک کی حقیقت و ماہیت تشخیص کی اور علاج کے طریقے لکھے۔ حسد، جاہ پرستی، ریا، عجب، غرور، غضب، بخل، غیبت، کذب، فضول کلام، مزاح وغیرہ وغیرہ کا مستقل عنوان قائم کیا اور فلسفیانہ تدقیق کے ساتھ ہر ایک پر گفتگو کی۔

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب کا اصلی کارنامہ جس نے ان کی کتاب کے آگے تمام حکما اور قدما کی تصنیفات کو حقیر کر دیا، یہی ہے کہ انھوں نے نہایت نکتہ سنجی اور دقتِ نظر سے ہر مرض کے اسباب الگ الگ تحقیق کیے اور ان کے علاج لکھے۔

5.2.3۔ مسائلِ فلسفہ کی تنقید

امام غزالی نے فلسفہ کے رد میں **تهافة الفلاسفة** کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ فلسفے کی تردید کے لیے امام صاحب نے بیس مسئلے منتخب کیے ہیں جن میں سترہ مسئلے الہیات کے اور تین مسئلے طبیعیات کے ہیں۔ ان مسائل کی تفصیل یہ ہے:

1. حکما کے اس دعویٰ کا ابطال عالم ازلی ہے۔
2. اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ابدی ہے۔
3. فلاسفہ کا یہ خیال کہ خدا صانع عالم ہے لیکن ان کے اصول کے مطابق خدا صانع عالم نہیں ہو سکتا۔
4. فلاسفہ خدا کی توحید ثابت نہیں کر سکتے۔
5. فلاسفہ خدا کا وجود ثابت نہیں کر سکتے۔
6. فلاسفہ کے اس دعویٰ کا ابطال کہ خدا صفات مثلاً علم، قدرت اور ارادہ سے معرا ہے۔
7. فلاسفہ کا یہ قول غلط ہے کہ خدا کی جنس و فصل نہیں۔
8. فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا کہ خدا کی ذات بسیط ہے۔
9. فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا کا جسم نہیں۔
10. فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے غیر کو اور انواع و اجناس کو کلی طور پر جانتا ہے۔
11. فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے۔
12. فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا۔
13. فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان، حیوان متحرک بالارادہ ہے۔
14. فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی ہے، وہ باطل ہے۔
15. فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں۔
16. خرق عادات کا انکار باطل ہے۔
17. فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ایک جوہر ہے جو نہ جسم ہے نہ عرض۔
18. فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ابدی ہے۔
19. فلاسفہ جو قیامت اور حشر اجساد کے منکر ہیں، یہ ان کی غلطی ہے۔
20. فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا ہے، یعنی فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہے۔

5.2.4۔ذات وصفات باری

خدا کے اثبات پر امام صاحب نے کوئی نئی دلیل قائم نہیں کی۔ان کے نزدیک یہ مسئلہ نہایت واضح اور صاف ہے۔ متکلمین جو استدلال کرتے آئے تھے کہ عالم حادث ہے اور حادث خود بہ خود پیدا نہیں ہو سکتا،اس لیے اس کو کوئی علت ہو گی اور وہی خدا ہے۔امام صاحب اس استدلال کو کافی سمجھتے ہیں۔

صفات باری کے مقدمے کو امام صاحب نے اس طرح حل کیا ہے کہ بے شک قرآن وحدیث میں اس قسم کے الفاظ موجود ہیں لیکن یکجا نہیں ہیں بل کہ جستہ جستہ متفرق مقامات پر ہیں اور چوں کہ تنزیہ کے مسئلہ کو شارع علیہ السلام نے نہایت کثرت سے بار بار بیان کر کے دلوں میں جانشین کر دیا تھا،اس لیے تشبیہ کے الفاظ سے حقیقی تشبیہ کا خیال پیدا نہیں ہو سکتا۔ مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ کعبہ خدا کا گھر ہے،اس سے کسی شخص کو یہ خیال نہیں پیدا ہوتا کہ خدا در حقیقت کعبہ میں سکونت رکھتا ہے۔اس طرح قرآن کی ان آیتوں سے بھی جن میں عرش کو خدا کا مستقر کہا ہے خدا کے استقرار علی العرش کا خیال نہیں آسکتا اور کسی کو آئے تو اس کی وجہ یہ ہو گی کہ اس نے تنزیہ کی آیتوں کو نظر انداز کر دیا ہے۔رسول اللہ ﷺ ان الفاظ کو جب استعمال فرماتے تھے تو انھیں لوگوں کے سامنے فرماتے تھے جن کے ذہنوں میں تنزیہ و تقدیس خوب جاگزیں ہو چکی تھی۔

اس جواب پر پھر یہ شبہہ پیدا ہوتا تھا کہ شارع نے صاف صاف کیوں نہیں کہہ دیا کہ خدا نہ متصل ہے، نہ منفصل، نہ جوہر ہے، نہ عرض ہے، نہ عالم میں ہے نہ عالم سے باہر، اس قسم کی تصریحات موجود ہوتیں تو کسی کو سرے سے تشبیہ کا خیال ہی نہ آسکتا۔امام صاحب نے اس شبہہ کو یوں رفع کیا کہ اس قسم کی تقدیس عام لوگوں کے خیال میں نہیں آسکتی تھی۔عام لوگوں کے نزدیک کسی چیز کی نسبت یہ کہنا کہ وہ نہ عالم میں ہے نہ عالم سے باہر گویا یہ کہنا ہے کہ وہ شے سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔بے شبہہ خواص کے خیال میں یہ تقدیس آسکتی ہے لیکن شارع کو تمام عالم کی اصلاح مقصود تھی جن میں بڑا حصہ عوام ہی کا تھا۔

5.2.5۔ نبوت

امام غزالی نے نبوت کے متعلق **المنقذ من الضلال** میں نہایت مفصل لکھا ہے اور عام متکلمین سے جدا طریقہ اختیار کیا ہے جس کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے۔امام صاحب فرماتے ہیں :

> ''انسان اصل خلقت کے لحاظ سے جاہل پیدا کیا گیا ہے، پیدا ہونے کے وقت وہ اقسام موجودات میں سے کسی چیز سے واقف نہیں ہوتا۔ سب سے پہلے اس میں لمس کا احساس پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعے سے وہ ان چیزوں کو محسوس کرتا ہے جو چھونے سے تعلق رکھتی ہیں مثلاً حرارت، برودت، رطوبت، یبوست نرمی، سختی۔ اس حاسہ کو مرئیات اور مسموعات سے تعلق نہیں، جو شے محض سننے سے معلوم ہو سکتی ہے اس کے حق میں یہ حاسہ بالکل معدوم ہے۔ لمس کے بعد پھر انسان میں دیکھنے کا حاسہ پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعے سے وہ رنگ و مقدار کا ادراک کر سکتا ہے۔ پھر سننے کی قوت پیدا ہوتی ہے، پھر چکھنے کی، یہاں تک کہ محسوسات کی حد ختم ہو جاتی ہے اور ایک نیا دور شروع ہوتا ہے اور اس کو تمیز دی جاتی ہے اور ان چیزوں کا ادراک کر سکتا ہے جو حواس کی دسترس سے باہر ہیں۔ یہ دور ساتویں برس سے شروع ہوتا ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر عقل کا زمانہ آتا ہے جس سے انسان کو ممکن، محال، جائز اور ناجائز کا ادراک ہوتا ہے۔ اس سے بڑھ کر ایک اور درجہ ہے جو عقل کی سرحد سے بھی آگے ہے اور جس طرح تمیز و عقل کی مدرکات کے لیے حواس بالکل بے کار ہے، اسی طرح اس درجے کے مدرکات کے لیے عقل بے کار ہے اور اسی درجہ کا نام نبوت ہے۔''

امام غزالی کے مطابق نبوت کے تسلیم کرنے کے یہ معنی ہیں کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ ایک درجہ ہے جو عقل سے بالاتر ہے اور جس میں وہ آنکھ کھل جاتی ہے جس سے وہ چیزیں معلوم ہوتی ہیں جن سے عقل بالکل محروم ہے۔ جس طرح قوتِ سامعہ رنگ کے ادراک سے بالکل معذور ہے۔

اس بنا پر نبوت کا اصلی اذعان معرفت صرف اس شخص کو ہو سکتا ہے جس کو خود نبوت کا مرتبہ حاصل ہے یا جنھوں نے ریاضات اور مجاہدات سے مکاشفات اور مشاہدات کا درجہ حاصل کیا ہے۔ امام غزالی **المنقذ من الضلال** میں اپنی حالت کا ذکر کر کے لکھتے ہیں۔

مختصر یہ کہ جس نے تصوف کا کچھ مزا نہیں چکھا، وہ نبوت کی حقیقت نہیں جان سکتا، بجز اس کے کہ نبوت کا نام جان لے۔ صوفیوں کے طریقہ کی مشق سے مجھ کو نبوت کی حقیقت اور اس کی خاصیت بدیہی طور پر معلوم ہو گئی۔

امام صاحب نے ایک اور طریقہ سے بھی نبوت کی حقیقت بیان کی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ "یہ عموماً مسلم ہے کہ صفات انسانی تمام آدمیوں میں یکساں نہیں پیدا کی گئیں۔ ذہن وذکاوت، فہم وفراست، عقل وذہانت، مختلف افراد انسانی میں کس قدر مختلف المراتب ہیں۔ ایک شخص ذہین ہے، دوسرا اس سے ذہین، تیسرا اس سے بھی زیادہ ذہین، بڑھتے بڑھتے یہاں تک نوبت پہنچتی ہے کہ ایک شخص سے وہ افعال سرزد ہوتے ہیں جو بہ ظاہر قدرت انسانی کی حد سے باہر نظر آتے ہیں۔ جو لوگ شاعری میں، قوت تقریر میں، صناعی میں، ایجاد میں تمام زمانہ سے ممتاز گزرے وہ اسی درجہ کی مثالیں ہیں۔ یہ درجہ فطری ہوتا ہے، یعنی پڑھنے اور سیکھنے سے نہیں حاصل ہوتا بلکہ ابتدا ہی سے ان لوگوں میں یہ قوت مرکوز ہوتی ہے اور اسی وجہ سے دوسرے اشخاص، گو کتنی ہی کوشش کریں، ان کے ہم پلہ نہیں ہو سکتے۔ ان ہی قویٰ میں حقائق اشیا کے ادراک کی ایک قوت ہے، یہ قوت کسی میں کم، کسی میں زیادہ، کسی میں زیادہ تر ہوتی ہے اور ترقی کرتے کرتے بعض انسانوں میں اس حد تک پہنچتی ہے کہ کسب و تعلیم کے بغیر ان کو حقائق اشیا کا علم ہوتا جاتا ہے، اسی قوت کا نام ملکۂ نبوت ہے اور اسی علم کو الہام اور وحی کہتے ہیں۔"

5.2.6۔ معاد وآخرت

حشرِ اجساد و نفوس یا معاد اور عذاب و ثواب کے تصور کو امام غزالی نے اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب مضنون بہ علیٰ غیر اہلہ میں لکھتے ہیں:

> امر و نہی کی خلاف ورزی پر جو عذاب ہو گا، اس کے یہ معنی نہیں کہ خدا کو غصہ آئے گا اور وہ انتقام لے گا بلکہ اس کی مثال یہ ہے کہ جو شخص عورت کے پاس نہ جائے گا، اس کے اولاد نہ ہو گی۔ طاعت و معصیت کی وجہ سے قیامت میں جو ثواب و عذاب ہو گا، اس کی بالکل یہی مثال ہے۔ لہٰذا یہ سوال کرنا کہ گناہ سے عذاب کیوں ہوتا ہے، گویا یہ سوال کرنا ہے کہ زہر کھانے سے جاندار کیوں مر جاتا ہے اور زہر کیوں ہلاکت کا باعث ہے؟

آگے چل کر امام صاحب لکھتے ہیں کہ خدا نے جن باتوں کا حکم دیا ہے یا جن باتوں سے روکا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ

جس طرح ایک طبیب کسی بیمار کو دوا کھانے اور مضر چیزوں سے پرہیز کرنے کا حکم دیتا ہے۔ مریض اگر طبیب کے حکم کی موافق عمل نہیں کرتا تو اس کو ضرر ہوتا ہے۔ یہ ضرر صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مریض نے بدپرہیزی کی لیکن عام طور پر لوگ کہتے ہیں کہ مریض نے چوں کہ حکیم کی نافرمانی کی اس لیے ضرر ہوا ہے حالاں کہ ضرر کی اصل علت بدپرہیزی ہے۔ فرض کرو کہ طبیب بدپرہیزی سے منع نہ بھی کرتا تاہم بدپرہیزی کرنے سے ضرر ہوتا۔ اسی طرح خدا گناہوں کے ارتکاب سے منع نہ بھی کرتا تاہم ان گناہوں کے ارتکاب سے روح کو وہی صدمہ اور عذاب ہوتا۔

اسلام نے عذاب و ثواب کے متعلق عام طور پر بیان کا اگرچہ وہی پیرایہ اختیار کیا جو تمام اہل مذاہب کا تھا اور عام طباع کے لیے وہی طریقہ ناگزیر بھی تھا۔ لیکن اس باب میں اسلام کو جو ترجیح ہے وہ یہ ہے کہ اسلام نے اصل حقیقت بھی صراحتاً یا کنایتاً ظاہر کی اور یہی خصوصیت ہے جو ہر موقع پر اسلام کو تمام مذاہب سے ممتاز کرتی ہے۔ تمام دیگر مذاہب میں صرف عوام کی تلقین اور ہدایت کا لحاظ ہے، اصل حقیقت سے یا خود بانیان مذہب بے خبر تھے یا اگر باخبر تھے، وہ خواص کی تعلیم و تربیت کو اپنا مقصد نہیں قرار دیتے تھے، بہ خلاف اس کے اسلام تمام دنیا کی ہدایت کے لیے آیا جس میں عالم و جاہل، احمق و دانا، عارف و عامی، زاہد و صوفی، ظاہر پرست اور حکیم سب داخل تھے۔

امام صاحب نے صحیح احادیث کی روشنی میں اجسام کے اٹھائے جانے کو ثابت کیا ہے لیکن یہ کہ وہ یہی اجسام ہوں گے یا کوئی اور، اس پر بحث کو غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کیا ہے۔

حشرِ اجساد پر ملاحدہ کا ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ دنیا میں تمام چیزیں بہ تدریج پیدا ہوتی ہیں اور جو کچھ پیدا ہوتا ہے، اسباب کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے، اس لیے یہ کیوں کر ممکن ہے کہ بلا توسط اسباب قیامت میں تمام آدمی دفعتاً پیدا ہو جائیں؟

امام صاحب نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ حیوانات کی پیدائش کے دو طریقے ہیں: تولد اور توالد۔ **تولد کے معنی** یہ ہیں کہ اسباب کے فراہم ہونے سے ابتداً پیدا ہو جائیں، جس طرح برسات میں آپ سے آپ حشرات الارض پیدا ہو جاتے ہیں۔ **توالد** یہ ہے کہ دولت کے بعد نسل و خاندان کا سلسلہ قائم ہو، مثلاً حضرت آدم ابتداً خاک سے پیدا ہوئے تھے جیسا کہ قرآن مجید میں خدا نے فرمایا ہے: فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ (الحج 5:22) حضرت آدم سے نسل کا سلسلہ قائم ہوا، چنانچہ خدا فرماتا ہے: إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ (الدہر 76: 2) عالم کائنات میں اس کی اور

سیکڑوں مثالیں ہیں۔ فلاسفہ کا قول ہے کہ عالم میں جو کچھ ہوتا ہے حرکات فلکیہ کے ذریعے سے ہوتا ہے، نیز یہ کہ افلاک کے ہر دور کی جدا تاثیر اور جدا نتائج ہیں، اس بنا پر یہ ممکن ہے کہ افلاک کا کوئی ایسا دور آئے جس کے نتائج موجودہ دور سے بالکل مختلف ہوں اور وہ یہ ہو کہ تمام آدمی جو مر چکے تھے، دفعتاً زندہ ہو جائیں اور ایک نیا عالم ظہور میں آئے۔ (مضنون بہ علیٰ غیر اھلہ)

5.2.7۔ منطق

امام غزالی کہتے ہیں کہ ریاضی اور منطق میں کوئی بات ایسی نہیں جو اسلام سے متصادم نظر آتی ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ فن منطق کا علم دین سے بہ راہِ راست منفی یا مثبت کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہے کیوں کہ اس فن میں صرف اس امر پر بحث ہوتی ہے کہ دلائل کیا ہیں؟ ان کی جانچ پڑتال کی کسوٹی کیا ہے؟ برہان کسے کہتے ہیں؟ اس کے مقدمات کی شرائط کی نوعیت کیا ہے؟ تعریف کس سے تعبیر ہے اور اس کو کس طور پر مرتب کیا جاتا ہے؟ مزید اس علم میں یہ بتایا جاتا ہے کہ علم کی دو اقسام ہیں: **تصور اور تصدیق**۔ تصور کو تعریفات و حدود کے ذریعے معلوم کیا جاتا ہے اور تصدیق کی شناخت براہین اور دلائل سے ہوتی ہے۔ ظاہراً ان میں کوئی بات ایسی نہیں جس کو دین سے متصادم کہا جا سکے بل کہ یہ تو بعینہ وہی باتیں ہیں جن کا اہل کلام اور اہلِ بحث و نظر کے ہاں عموماً چرچا رہتا ہے۔ البتہ ان میں اور منطقیوں میں یہ فرق ضرور ہے کہ یہ انہی مطالب کے لیے اپنی مخصوص اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔

امام غزالی کہتے کہ اس میں صرف یہ قباحت ہے کہ کچھ لوگ اس حسن ظن کا شکار ہو جاتے ہیں کہ جو انداز و معیار ان کا علم منطق میں ہے، وہی عقائد و دینیات میں بھی ہو گا، حالاں کہ حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ کیوں کہ ان کی فہم و فراست صرف اسی میدان پر مبنی ہو کر رہ گئی ہے جب کہ الہیات میں یہی لوگ حد درجہ تساہل سے کام لیتے ہیں۔ **فن منطق پر غزالی کی تنقید کا اصل منشا** بھی یہی ہے کہ ہر فن کے دائروں کو ان کے اپنے جدگانہ تناظر میں سمجھا جائے اور جب کبھی کسی مسئلے پر بحث کی جائے تو اس میں تقلید کی بنا راے زنی سے پرہیز برتا جائے بل کہ دیکھنا چاہیے کہ نفس مسئلہ کس حد تک صداقت کا حامل ہے۔

5.2.8۔ مسئلۂ وجود

امام غزالی کے نزدیک وجود کے تین مختلف عالم ہیں:

1۔ عالم ملک

یہ وہ عالم ہے جس میں وجود کا علم حواس کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ اس میں عالم کا علم ادراک سے ہوتا ہے اور یہ ہر آن متغیر رہتا ہے۔

2۔ عالم ملکوت

یہ عالمِ حقیقت کا غیر متغیر اور ابدی عالم ہے جو خدا کے حکم سے قائم ہوا اور یہ عالم جس کا محض پرتو ہے۔

3۔ عالم جبروت

یہ درمیانی حالت ہے۔ صحیح معنوں میں اس کا تعلق حقیقت سے ہے مگر یہ بہ ظاہر ادراک کی سطح پر معلوم ہوتا ہے۔ اس کی درمیانی حالت انسانی روح ہے جو عالم حقیقت سے متعلق ہے۔ اگرچہ بہ ظاہر اس کا سایہ سطح ادراک پر ہوتا ہے جس سے اس کا تعلق نہیں اور پھر یہ حقیقت کی طرف لوٹ جاتی ہے۔

لوح و قلم وغیرہ جن کا ذکر قرآن میں ملتا ہے، محض تمثیل نہیں ہیں۔ ان کا تعلق عالم حقیقت سے ہے اور اس لیے یہ اس کے علاوہ ہیں، جو کچھ ہم اس عالم ادراک میں دیکھتے ہیں۔ یہ تینوں سطحیں یا عالم زماں و مکاں میں علاحدہ نہیں ہیں بل کہ انھیں وجود ہی کی اشکال سمجھنا چاہیے۔

وجود کی تعریف کرتے امام صاحب کہتے ہیں کہ وجود ایک ہے جو تمام مخلوق کا خالق ہے۔ وہ لاشریک و بے ہمتا اور یکتائے زمانہ ہے۔ وہ زمانے سے پہلے ہے اور ہمیشہ باقی رہے گا۔ ازل تا ابد اس ہستی کا وجود یقینی ہے۔ یہ قائم بالذات ہے اور مکتفی بالذات ہے۔ یہ وجود بالذات خود نہ جوہر ہے، نہ عرض، وہ کسی وجود میں نہیں سماتا اور نہ کسی چیز سے مشابہ ہے۔ اس کی شکل و شبیہ کوئی نہیں۔ اس کی ذات بے نظیر و بے مثال ہے، ہمارے توہمات و تخیلات میں جو کچھ آتا ہے یا آسکتا ہے وہ ان سب سے بالاتر ہے کیوں کہ یہ تو خود تخیلات کا بھی صانع ہے۔ خوردگی و بزرگی اور کمی و بیشی سے اس کا کوئی تعلق نہیں کیوں کہ خود یہ صفات بھی صورِ جسمیہ سے متعلق ہیں جن سے اس کا وجود منزہ ہے۔

اس دنیا میں جو کچھ ہے وہ عرش کے ماتحت ہے اور عرشِ اعلیٰ اس کی مرضی اور ارادے سے مسخر ہے، وہ

عرش سے کہیں اعلیٰ تر ہے،ایسا نہیں جیسے کوئی جسم کسی جسم پر رکھ دیا جائے کیوں کہ وہ کوئی جسم نہیں اور نہ ہی عرش اس کو اٹھائے ہوئے ہے بل کہ عرش صرف اس کے حکم کے مطابق ایک جگہ قائم ہے اور اس کی ذات کی صفت آج بھی وہی ہے جو عرش کو بنانے سے پہلے تھی اور آیندہ بھی ابدالآباد تک ایسی ہی رہے گی۔ گردش وانقلابات عالم کا اس کی ذات سے کوئی تعلق نہیں۔

5.2.9۔ تخلیق کائنات

تخلیق کائنات کے بارے میں امام غزالی کہتے ہیں کہ جس طور پر ایک طبیب جسم کے اعضائے رئیسہ اور اجزائے خادمہ پر غور کرتا ہے، وہ ایسا کرتے ہوئے اس میں کسی پہلو کو اسلام و مذہب کے مختلف تقاضوں کے منافی نہیں سمجھتا۔اسی طرح طبیعیات میں بھی مختلف اشیا کی ترکیب و امتزاج سے بحث کرنا قطعی مذہب کی روح سے متصادم نہیں، طبیعیات میں کار فرما شے خود طبیعت نہیں بل کہ خاطر طبیعیت ہے کیوں کہ اس عالم جو ایک طرح کی فعالیت ہے اس کی توجیہ علت و معلول کے اس پیچیدگی سے نہیں ہو پاتی۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ کارخانۂ حیات و کائنات تنظیم و ترتیب اور ایک طرح کے ارتقا کا متقاضی ہے۔ طبیعت میں زندگی اور علم کی جستجو بے کار ہے،اس کا مبدا تو بہ ہر حال حی القیوم خدا کی ذات ہی کو قرار دینا ہو گا۔

قانون علت و معلول کے متعلق امام غزالی کہتے ہیں کہ یہ تصور بھی ذہن واعداد کے تصور کی کرشمہ سازی ہے، ورنہ خارج میں اس طرح کے کسی رشتے و تعلق کا ہمیں بہ راہ راست تجربہ نہیں کیوں کہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ جب آگ جلتی ہے تو اس میں جلانے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے، جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو روشنی سارے عالم میں پھیلتی ہے یا جب بجلی چمکتی ہے تو ایک آواز ہمارے کانوں کے پردے سے ٹکرا جاتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے مشاہدے میں دو چیزیں ایک خاص ترتیب کے ساتھ ہی آتی ہیں: ایک آگ اور ایک قوت آواز ،ایک آفتاب اور ایک روشنی یا ایک بجلی کی چمک اور ایک آوازِ رعد کا احساس اور ان دونوں مظاہر میں تعلق و رشتے کی کیا نوعیت ہے اس کا کوئی احساس ہمیں نہیں ہو پاتا۔

6۔ باقلانی

6.1۔ حالات

آپ قاضی ابو بکر باقلانی کے نام سے معروف ہیں۔ آپ کا سلسلۂ نسب یہ ہے: محمد بن طیب بن محمد بن جعفر بن القاسم۔ آپ کو بے شمار القاب دیے گئے، مثلاً: شیخ السنہ، لسان المتکلمین، امام الاصولیین، لسان الامۃ۔

آپ 388ھ بہ مطابق 950ء میں بصرہ میں پیدا ہوئے اور 402ھ بہ مطابق 1013ء سنیچر کے دن بغداد میں وفات پائی۔ آپ کو مقبرہ باب حرب میں دفن کیا گیا۔

6.1.1۔ اساتذہ و تلامذہ

آپ نے کبار مشایخ سے علم حاصل کیا۔ آپ کے اساتذہ میں امام ابو الحسن اشعری کے شاگرد بھی شامل ہیں۔ آپ کے چند معروف اساتذہ، میں امام دار قطنی، ابن مجاہد الطائی، ابو احمد العسکری اور ابن ابی زید القیروانی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

آپ سے ہزاروں شاگردوں نے استفادہ کیا جن میں زیادہ تر بغداد سے تعلق رکھتے تھے۔ آپ کے چند مشہور شاگرد یہ ہیں:

ابوذر عبد بن احمد الہروی، قاضی ابو محمد عبد الوہاب بن نصر البغدادی، ابو عبد اللہ الازدی (انھوں نے مغرب میں باقلانی کے افکار پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا۔)، ابو طاہر الواعظ محمد بن علی المعروف بہ ابن الانباری، ابوالقاسم الازہر یالصیرفی۔

6.1.2۔ علمی مقام اور کلامی خدمات

باقلانی اصولِ فقہ اور علمِ کلام میں اپنے وقت کے امام تھے۔ خاص طور پر علم الکلام میں آپ کو ابو الحسن اشعری کے بعد سب سے بڑا عالم سمجھا جاتا ہے۔ آپ عشری مسلک کی نمایاں ترین شخصیات میں شمار ہوتے ہیں۔ آپ کو چوتھی صدی ہجری کا مجدد بھی کہا گیا ہے۔ قاضی باقلانی باطل فرقوں سے بحث و مناظر میں بڑی مہارت رکھتے تھے۔ وہ قوتِ استنباط اور حاضر جوابی میں اپنی مثال آپ تھے۔ قاضی باقلانی نے معتزلہ، خوارج اور جہمیہ وغیرہ باطل فرقوں کی تردید میں بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں۔

ذہبی لکھتے ہیں کہ باقلانی کی قوتِ فہم اور ذہانت ضرب المثل تھی، آپ ماہر امام تھے، آپ نے ابوالحسن اشعری کے مذہب کو مستحکم کیا۔

قاضی باقلانی ہر رات بیس رکعت نفل پڑھتے، حضر میں ہوں یا سفر میں۔ اس سے فارغ ہو کر تصنیف وتالیف کی طرف متوجہ ہوتے اور ہر شب 35 اوراق تصنیف فرماتے۔ صبح وہ صفحات اپنے شاگردوں کو دیتے اور انھیں پڑھنے کے لیے کہتے، ساتھ ساتھ تشریح کرتے اور علمی نکات کا اضافہ کرتے چلے جاتے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ قاضی ابو بکر باقلانی اشعری سلسلے کے متکلمین میں سب سے افضل ہیں۔ اشاعرہ میں ان سے پہلے کوئی ان جیسا ہوا اور نہ ان کے بعد۔

باقلانی کی پچاس سے زائد کتابوں کا تذکرہ ملتا ہے جن میں اکثر ناپید ہیں۔ چند ایک ہی دست یاب ہیں۔ ان کی چند اہم کتابوں کے نام یہ ہیں:

الانصاف، اعجاز القران، الرد علی المعتزلة، دقائق الکلام، المقدمات فی اصول الدیانات، الابانه عن ابطال مذہب اہل الکفروالضلالة، الکسب۔

6.2۔ افکار و نظریات

قاضی ابو بکر باقلانی کے چند نظریات درج ذیل ہیں:

- یونانیوں کا یہ عقیدہ کہ ہیولی قدیم ہے، سراپا باطل ہے۔ کائنات کی تعمیر اجزائے غیر منقسم سے ہوئی جو حادث نیز فانی ہیں۔
- قیامت کے دن مردے جسم خاکی کے ساتھ قبروں سے نکلیں گے۔
- یونانیوں کا یہ عقیدہ کہ خلا (ایسی فضا یا مقام جہاں ہوا نہ ہو) غلط ہے۔
- عرض کا قیام صرف جوہر سے ہو سکتا ہے، جوہر نہ ہو تو اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔
- جس طرح ہر تصویر کا ایک مصور اور ہر تحریر کا کوئی نہ کوئی محرر ہوتا ہے، اسی طرح مظاہر کائنات کا بھی ایک صانع ہے۔ اشیا کی تخلیق میں تقدم وتاخر اتفاقیہ نہیں بلکہ سب کچھ خاص ایک پلان کے تحت ہو رہا ہے۔

خود آزمائی

1. امام رازی کے حالات زندگی اور متکلمانہ خدمات پر روشنی ڈالیے۔
2. معتزلہ کے معروف متکلمین: واصل بن عطا، ابو علی الجبائی اور نظام کے احوال اور کلامی افکار پر بحث کیجیے۔
3. امام غزالی کے متکلمانہ نظریات اور ان کی زندگی کے مختلف گوشوں کو تفصیل سے اجاگر کیجیے۔

ماخذ و مصادر/مزید مطالعہ

- **الغزالی**، علامہ شبلی نعمانی، اسلامی کتب خانہ، اردو بازار، لاہور
- **عظیم مسلمان فلسفی** (فلاسفۃ الاسلام) مصنف: محمد لطفی جمعہ مصری، مترجم: ڈاکٹر میر ولی الدین، دار الشعور، لاہور
- **فلسفیان اسلام**، غلام جیلانی برق، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور
- **علم کلام: تاریخ و مباحث**، ڈاکٹر جنید اکبر، ہائر ایجوکیشن کمیشن، اسلام آباد
- **فلسفہ اسلام و یونان**، صباد شتیاری، سید ہاشمی ریفرنس لائبریری، کراچی

یونٹ:7

علم الکلام کے اہم مسائل (1)

فہرست عنوانات

یونٹ کا تعارف

علم الکلام کے اہم مسائل میں سر فہرست مذہب کے وہ بنیادی عقائد ہوتے ہیں جن پر کسی بھی مذہب کی اساس ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے اسلام میں وجود باری تعالیٰ، نبوت و رسالت اور حیات بعد الموت اساسی ترین عقائد ہیں۔ علم الکلام میں ان عقائد کو عقلی دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے جس سے یہ واضح کرنا مقصود ہوتا ہے کہ عقل و نقل میں کوئی تضاد نہیں بل کہ عقل بھی نقل یعنی وحی والہام کی تائید کرتی ہے۔

زیرِ نظر یونٹ میں وجودِ باری تعالیٰ، توحید اور رسالت کے عقلی اثبات پر بحث کی گئی ہے۔ اس یونٹ کی تیاری میں ڈاکٹر جنید اکبر کی کتاب **علم کلام: تاریخ و مباحث** سے خصوصی استفادہ کیا گیا ہے، موضوع سے متعلقہ مزید کتابوں کی فہرست یونٹ کے آخر میں دی گئی ہے۔ طلبہ تفصیلات اور مزید معلومات کے لیے ان کا لازماً مطالعہ کریں۔

یونٹ کے مقاصد

اُمید ہے کہ اس یونٹ کے مطالعے سے آپ اس قابل ہو سکیں گے کہ

1) اسلام کے تصورِ الٰہ کو عقل و نقل کی روشنی میں اجاگر کر سکیں۔
2) توحیدِ باری تعالیٰ پر قرآنی و عقلی دلائل پیش کر سکیں۔
3) اللہ تعالیٰ کے اسماو صفات سے متعلق کلامی مباحث پر روشنی ڈال سکیں۔
4) بعثتِ انبیاؑ کی ضرورت و اہمیت اور اس کے اہداف و مقاصد کو عقلی استدلال کے ساتھ واضح کر سکیں۔

1۔اسلام کا تصورِ الٰہ

تمام ادیانِ سماویہ نے سب سے پہلے جس عقیدہ کی طرف دعوت دی وہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا عقیدہ ہے۔ ہر نبی اور رسولؑ نے اپنی قوم کو اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کے وحدانیت کی طرف بلایا اور جب بھی کسی قوم نے اپنے نبیؑ کی تعلیمات سے انحراف شروع کیا اور اللہ تعالیٰ کے دیے ہوئے دین سے روگردانی کی تو اللہ تعالیٰ دوسرے نبی کو مبعوث فرما دیتا۔

یہودیت میں جب تحریف ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے سیدنا عیسیٰؑ کو عیسائیت کی تعلیمات کے ساتھ بھیج دیا۔اُن کے بعد جب عیسائیت راہبوں و عیسائیوں کے ہاتھ میں ایک کھلونا بن کر رہ گئی اور اللہ تعالیٰ کی حقیقی تعلیمات کو اپنی خواہشات کے مطابق تبدیل کر دیا گیا تو اللہ تعالیٰ نے سید الاولین والآخرین محمد بن عبد اللہ ﷺ کو اپنا آخر نبی بنا کر بھیجا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی آخری کتاب قرآنِ کریم میں دوبارہ نبی نوعِ انسانی کو اپنی بندگی کی طرف بلایا۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی ہر سورت میں بنیادی مضمون توحیدِ باری تعالیٰ کو بنایا ہے مگر سورۃ الاخلاص کو اس توحید کے ساتھ خاص کر دیا ہے، اللہ تعالیٰ کا رشاد ہے:

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ(1) اَللّٰهُ الصَّمَدُ(2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ(3) وَلَمْ يَكُنْ لَّه كُفُوًا اَحَدٌ(4)

کہہ دو: بات یہ ہے کہ اللہ ہر لحاظ سے ایک ہے۔اللہ ہی ایسا ہے کہ سب اُس کے محتاج ہیں، وہ کسی کا محتاج نہیں۔اُس کی کوئی اولاد ہے، اور نہ وہ کسی کی اولاد ہے۔اور اُس کے جوڑ کا کوئی بھی نہیں۔

جب مشرکین مکہ نے رسول اکرم ﷺ سے اللہ تعالیٰ کا حسب و نسب پوچھا تو اُن کے رد میں اللہ تعالیٰ نے اپنا تعارف ان الفاظ میں کرایا کہ اللہ تعالیٰ ہر لحاظ سے یکتا ہے، نہ ذات میں اس کی طرح کوئی ہے اور نہ ہی صفات میں اس طرح کوئی ہو سکتا ہے۔ نہ اس کے اجزا ہیں، نہ حصے اور نہ ہی اس کی صفات کسی اور میں پائی جا سکتی ہیں۔ تمام مخلوقات اپنے وجود اور قوام میں اس کی محتاج ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کسی کا محتاج نہیں، نہ کسی سے پیدا ہوا، نہ ہی اس کی کوئی اولاد ہے۔ اس کا کوئی ہمسر اور برابر نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے بار بار مختلف پیرایے اور الگ الگ انداز میں مثالوں کے ساتھ انسانوں کو بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی ان سب کا خالق، مالک، رازق ہے، اور وہی ان سب کو موت دے کر قیامت کے دن دوبارہ اٹھا کر سزا و جزا دے گا۔

1.1۔ذاتِ باری تعالیٰ

اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کی حقیقت کاادراک مخلوق کے لیے ممکن نہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں بتا دیا ہے کہ مخلوق اس کا علمی احاطہ کبھی نہیں کر سکتی۔ خالق و مخلوق کے مابین ایسے فرق ہے کہ اس بارے میں کوئی جتنا جاننے کی کوشش کرے گا اتنا ہی اپنی کم مائیگی کا اعتراف کرے گا اور حیرت و وحشت کے بیابان میں گم ہو گا۔اس لیے حدیث نبوی ﷺ میں اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں سوچنے سے منع فرمایا گیا ہے،اور اُس کی نعمتوں کے بارے میں غور و فکر کی دعوت دی ہے جس سے انسان کو اپنے رب کے احسانات اور اس کے شکر کے بدلے میں اپنی ذمہ داریوں کا احساس پیدا ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی پہچان اپنے صفاتِ کمالیہ کے ساتھ کروائی ہے تا کہ مخلوق اُن صفاتِ کمالیہ کے ذریعے اپنے خالق کی معرفت حاصل کر سکے اور اُس کی عبادت کر سکے۔اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں بحث کرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا ذکر کیا جاتا ہے۔

1.2۔توحیدِ باری تعالیٰ اور اس کے دلائل

توحیدِ باری تعالیٰ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات و صفات میں یکتا اور منفرد ہے۔ کوئی بھی اللہ تعالیٰ کی ذات میں اس کا شریک نہیں، نہ ہی کسی کو اللہ تعالیٰ کی صفات میں شرکت حاصل ہے۔اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں مختلف اسالیب کے ساتھ توحید کو بیان فرمایا ہے اور توحید کے فطری و عقلی دلائل بیان کیے ہیں جن کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے۔

1.2.1۔دلیل اول

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ(الطور 35:52)

کیا یہ کسی خالق کے بغیر خود پیدا ہو گئے ہیں؟ یا یہ خود اپنے خالق ہیں؟

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل دی گئی ہے کہ انسان اگر زمین و آسمانوں کی مخلوقات میں ذرا بھی غور کرے تو اسے ایک ذاتِ باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار کرنا پڑے گا کیوں کہ یہ مخلوقات خود بہ خود عدم سے وجود میں آئی یا مخلوقات نے خود اپنے آپ کو پیدا کیا؟اور یہ دونو احتمال باطل ہیں۔

پہلا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اس کارخانۂ قدرت میں ہم دیکھتے ہیں کوئی کام خود بہ خود نہیں ہوتا، نہ ہی کوئی چیز خود بہ خود بن جاتی ہے بل کہ ہر کام کے پیچھے ایک کرنے والا ہوتا ہے، ہر اثر کے پیچھے ایک مؤثر ہوتا ہے، ہر چیز کا ایک بنانے والا ہوتا ہے۔ اس لیے یہ نہیں ہو سکتا کہ پوری کائنات خود بہ خود اتنی حسین اور عجیب انتظام کے ساتھ بن گئی جس میں سورج و چاند لاکھوں کروڑوں سال بعد بھی اپنے وقت سے ایک لمحہ آگے یا پیچھے نہیں ہوا۔

دوسرا احتمال بھی باطل ہے کیوں کہ مخلوق اپنے آپ کو خود پیدا نہیں سکتی بل کہ اس کا بنانے والا اور خالق اس مخلوق سے علاوہ ایک ذات ہے۔

وہ ذات اللہ تعالیٰ کی ہے جس نے رسولوں اور کتابوں کو بھیج کر اپنا تعارف کرایا کہ اس کائنات اور مخلوقات کو جس ذات نے پیدا کیا، وہ خداوند تعالیٰ کی ذات ہے جس کا کوئی شریک اور ساجھی نہیں۔

1.2.2۔ دلیل دوم

اللہ عزوجل کا فرمان ہے:

مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَّلَدٍ وَّمَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍۢ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ ۗ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يَصِفُوْنَ (المؤمنون 23:91)

اللہ تعالیٰ نے کوئی اولاد نہیں بنائی اور نہ ہی اس کے ساتھ کوئی الٰہ شریک ہے۔ (کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو) پھر ہر ایک الٰہ اپنی مخلوقات کو لے جاتا اور اُن میں سے بعض دوسروں پر بغاوت کرتے۔ پاک ہے اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے جس کے ساتھ یہ مشرک اللہ کو موصوف کرتے ہیں۔

یہ آیتِ کریمہ توحید باری تعالیٰ کی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود و الٰہ مان لیا جائے تو **دو صورتیں** ہیں:

ایک یہ کہ دوسرا معبود اللہ کی الوہیت کو تسلیم کرے گا، دوسری یہ کہ اس الوہیت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ منازعہ و جھگڑا کرے گا، اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔

پہلی صورت اس لیے باطل ہے کہ اگر دوسرا معبود، اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اقرار کرلے تو وہ معبود نہیں بل کہ عابد بن جائے گا اور اس طرح اس کی الوہیت ختم ہو جائے گی کیوں کہ الوہیت کا تقاضا یہ ہے کہ لوگ اس کو معبود سمجھیں جب کہ اس احتمال میں وہ اللہ تعالیٰ کو معبود قرار دے رہا۔

دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اگر دوسرا معبود ہوتا اور وہ اللہ تعالیٰ سے اس الوہیت میں تنازعہ اور جھگڑا کرتا تو دنیا کا نظام درہم برہم ہو جاتا اور جس طرح ایک بادشاہ اپنی رعایا کو لے کر الگ ملک میں رہتا ہے اور دوسرے ملک کے بادشاہ کے ساتھ اپنی برتری و طاقت کے اظہار کے لیے لڑتا ہے تو یہ معبود اپنی مخلوق کو لے کر الگ ہو جاتا اور اس تنازع سے کائنات تباہ ہو جاتی۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ تاریخ کے کسی دور میں بھی زمین و آسمان کے اس نظام میں کوئی خلل نہیں آیا۔ اسی طرح ہر معبود کی مخلوقات دوسرے معبود کی مخلوق سے زمانے، مکان اور دوسری چیزوں میں مختلف و ممتاز ہوتی جب کہ ہم اس کائنات میں اس تمیز و اختلاف کا مشاہد نہیں کرتے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود اور الٰہ شریک نہیں۔

اس دلیل کو علمائے کرام (دلیل التمانع) بھی کہتے ہیں جس کی طرف ایک دوسری آیتِ کریمہ میں بھی اشارہ کیا گیا ہے۔

1.2.3۔ دلیل سوم

فرمانِ الٰہی ہے:

قُلْ لَّوْ كَانَ مَعَهٗٓ اٰلِهَةٌ كَمَا يَقُوْلُوْنَ اِذًا لَّابْتَغَوْا اِلٰى ذِي الْعَرْشِ سَبِيْلًا (الاسراء 17: 42)

کہہ دو: اگر اللہ کے ساتھ اور بھی خدا ہوتے تو وہ عرش والے (حقیقی خدا) پر چڑھائی کرنے کے لیے کوئی راستہ پیدا کر لیتے۔

مولانا محمد تقی عثمانی کے یہ قول: ''یہ توحید کے حق میں اور شرک کے خلاف ایک عام فہم دلیل ہے۔ اور وہ یہ کہ خدا ایسی ذات کو کہا جا سکتا ہے جو ہر کام پر قدرت رکھتی ہو اور کسی کے حکم کے تابع نہ ہو۔ اب اگر کائنات میں اللہ تعالیٰ کے سوا اور بھی خدا ہوتے تو ان میں سے ہر ایک دوسرے سے آزاد ہوتا اور سب کی قدرت کامل ہوتی۔ چنانچہ یہ دوسرے

خدا مل کر عرش والے خدا پر چڑھائی بھی کر سکتے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ان کو اللہ پر چڑھائی کرنے کی قدرت نہیں ہے اور وہ خود اللہ تعالیٰ کے محکوم ہیں تو پھر وہ خدا ہی کیا ہوئے؟ ثابت ہو گیا کہ کائنات میں حقیقی خدا تو ایک ہی ہے، اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔"(آسان ترجمہ قرآن 867/2)

1.2.4۔ دلیل چہارم

رب کریم فرماتا ہے:

لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُوْنَ (الحج 21: 22)

اگر آسمان اور زمین میں اللہ کے سوا دوسرے خدا ہوتے تو دونوں درہم برہم ہو جاتے۔ لہٰذا عرش کا مالک اللہ اُن باتوں سے بالکل پاک ہے جو یہ لوگ بنایا کرتے ہیں۔

یہ آیت بھی توحید باری تعالیٰ پر عام فہم دلیل ہے کہ اگر اس کائنات میں ایک سے زیادہ خدا ہوتے تو ہر ایک مستقل خدائی رکھتا اور دوسروں کی تابع داری نہ کرتے جس کی وجہ سے فیصلوں میں اختلاف ہوتا، اگر ایک خدا دوسرے کے فیصلوں کے سامنے ہار مان لیتا تو وہ خدا ہی نہ ہوا! اگر سب خدا اپنے اپنے فیصلوں کو اس کائنات میں نافذ کرتے تو کائنات کا نظام درہم برہم ہو جاتا مگر ہم کائنات کے نظام میں کوئی خلل نہیں دیکھتے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی شریک نہیں۔

اس دلیل کی ایک تشریح اس طرح بھی کی جاتی ہے کہ مشاہدے سے یہ بات ثابت ہے کہ یہ کائنات ایک مربوط نظام کے تحت چل رہی ہے۔ سورج، چاند ستاروں سے لے کر، خشکی و سمندر کے نبادات، جمادات، حیوانات غرض ہر مخلوق میں ایک خاص ہم آہنگی پائی جاتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ سب ایک ارادے اور منصوبہ بندی کے تحت کاربند ہیں۔ اگر آسمان و زمین میں الگ الگ خدا ہوتے تو کائنات میں اس ربط و ہم آہنگی کا فقدان ہوتا ہے جس سے یہ سارا نظام درہم برہم ہو جاتا۔

1.2.5۔دلیل پنجم

کائنات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر چیز کسی ایک اصل پر جا کر ٹھہر جاتی ہے۔عدد کا سلسلہ لا متناہی ہے، مگر اس سلسلہ کا اختتام ایک مقام پر ٹھہر جاتا ہے، روشنی کا سلسلہ ایک سورج پر اختتام پذیر ہو جاتا ہے، موجوں کا سلسلہ پانی پر جا کر تمام ہو جاتا ہے، حکام کا سلسلہ بادشاہ پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔غرض ہر چیز کا بالآخر اختتام کسی ایک اصل پر ہو جاتا ہے۔پس یہ ناممکن ہے کہ کسی ایک موجود اصلی پر ان موجوداتِ عالم کا سلسلہ تمام نہ ہو، ضروری ہے کہ کوئی ایسا موجود ہو کہ جس کا وجود اصلی اور ذاتی ہو اور ان تمام موجودات کا اصل ہو اور باقی اس کی فرع۔وہ اصل اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

1.2.6۔دلیل ششم

اس سلسلے میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ کائنات کا نظم و نسق چلانے کے لیے ایک خدا کافی ہے یا نہیں؟اگر کافی ہے تو دوسرا خدا بالکل ضائع اور بے کار ہے جس کی کوئی ضرورت ہی نہیں۔اور جس کی ضرورت نہ ہو، وہ خدا کیسے ہو سکتا ہے؟خدا کی شان تو یہ ہونی چاہیے کہ تمام مخلوقات اس کی محتاج ہوتی ہے۔

اگر ایک خدا اس کائنات کے لیے کافی نہیں تو یہ خدا کائنات کی تدبیر وانتظام سے عاجز ہوا جو کائنات چلانے کے لیے دوسرے خدا کا محتاج ہے۔اور ظاہر ہے کہ عاجز اور محتاج خدا نہیں ہو سکتا۔(محمد ادریس کاندھلوی، علم الکلام، ص 75)

1.2.7۔دلیل ہفتم

شرکت اور شریک ہونا ایک عیب ہے۔انسان اپنے لیے بھی شرکت کو پسند نہیں کرتا، انسان اپنے مال، جائیداد، بیوی، بچوں میں اپنے ساتھ کسی شریک کو برداشت نہیں کرتا بل کہ اپنی صفات میں بھی بے مثل و بے مثال ہونے کو پسند کرتا ہے۔چنانچہ جب کسی کی تعریف کی جاتی ہے تو کہا جاتا ہے: آپ یکتائے زمانہ ہیں، بے مثل ہیں، آپ کی طرح کوئی نہیں!

خدا کے لیے تو ہر قسم کے عیب سے پاک ہونا ضروری ہے اور جب انسان شرکت کو اپنے لیے عیب سمجھتا ہے تو خدا کے لیے بھی یہ لازمی طور پر عیب ہے، اس لیے خدا اس عیبِ شرکت سے پاک ہو گا اور وحدہ لاشریک ہو گا۔

1.2.8۔دلیل ہشتم

اگر ایک سے زیادہ خدا فرض کر لیے جائیں تو کیا ایک خدا اپنے (راز) کو دوسروں سے چھپا کر رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ اگر رکھ سکتا ہے تو دوسرے خدا بے خبر اور جاہل ہوئے، اور بے خبر و جاہل خدا نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ چھپا کر نہیں رکھ سکتا تو یہ خدا عاجز ہے، اور عاجز و محتاج کبھی خدا نہیں بن سکتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ خدا ایک ہی ہو سکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر قرآن و سنت اور عقلی دلائل کثیر تعداد میں موجود ہیں جن سب کا احاطہ یہاں نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن کریم اور چند عقلی دلائل کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے جو اس بحث کو سمجھنے کے لیے کافی ہے۔

1.3۔اللہ تعالیٰ کے اسماوصفات

اللہ تعالیٰ کی ذاتِ پاک کے بارے میں گزر چکا کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ پاک موجود اور ثابت ہے جس سے کوئی عقلمند شخص انکار نہیں کر سکتا اور اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات میں کوئی اس کا ہمسر اور شریک نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اپنا تعارف اپنے اسما اور صفات کے ذریعے کرایا ہے، ذیل میں اللہ تعالیٰ کے اسمائے گرامی اور صفاتِ عالیہ کے بارے میں اہل اسلام کا عقیدہ بیان کیا جاتا ہے۔

1.3.1۔اسمائے باری تعالیٰ

''اسماء'' اسم کی جمع ہے اور اسمائے باری تعالیٰ کا مطلب ہے: اللہ تعالیٰ کے نام۔ اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اسماء یعنی نام ثابت ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں چار جگہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ''اسمائے حسنیٰ'' ہیں:

1) وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا ۠(الاعراف 180:7)
2) قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى (الاسراء 110:17)
3) اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۠ لَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى (طٰہٰ 8:20)
4) هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ۠ لَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى (الحشر 24:59)

1.3.1.1۔اسمائے باری تعالیٰ: توقیفی یا اجتہادی

توقیفی کا مطلب یہ ہے کہ جو شریعت پر موقوف ہو، اگر شریعت نے اس کے بارے میں نہ بتایا ہوتا تو ہمیں معلوم نہ ہوتا۔

مذہب اجتہادی کا مطلب یہ ہے کہ جس کا علم انسان غور و فکر کر کے عقلی دلائل سے حاصل کر سکتا ہو۔

اللہ تعالیٰ کی اسما توقیفی ہیں یا اجتہادی؟ یعنی اللہ تعالیٰ کے نام صرف شریعت سے ثابت ہوں گے یا قیاس و عقلی استدلال سے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے ؟اس کے متعلق متکلمین میں مختلف آرا ہیں۔

معتزلہ و کرامیہ کا مذہب

معتزلہ و کرامیہ کے مطابق اسماء اللہ تعالیٰ اجتہادی ہیں، شریعت پر موقوف نہیں بل کہ عقلی استدلالات اور اجتہاد سے بھی اسماء اللہ کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ میں قاضی ابو بکر باقلانی کی بھی یہی رائے ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسما "توقیفی" ہیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کے وہ تمام نام جو قرآن و سنت اور اجماع سے ثابت ہوں، وہ اسماء اللہ ہیں اور عقلی دلائل و اجتہاد سے اللہ تعالیٰ کے لیے اسماء اللہ کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اجماع سے ثابت ہے کہ ہم رسول اکرم ﷺ کے لیے صرف وہ نام استعمال کر سکتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے اُن کو دیا ہو، یا نبی کریم ﷺ نے اپنے لیے مقرر کیا ہو۔ جب رسول اکرم ﷺ کے لیے ہم خود سے نام نہیں بنا سکتے تو اللہ تعالیٰ کے لیے کس طرح اپنے عقل سے کوئی نام دے سکتے ہیں۔ (فخر الدین رازی، لوامع البینات، ص20)

1.3.1.2۔اسمائے باری تعالیٰ کی تعداد

جس طرح اللہ تعالیٰ کے اوصاف و کمالات کی کوئی انتہا نہیں، اسی طرح اسمائے باری تعالیٰ کی کوئی تعداد مخصوص نہیں بل کہ اللہ تعالیٰ کے تمام ناموں کا علم صرف اللہ تعالیٰ کے علم ہے۔ حدیثِ نبوی ﷺ میں ہے:

اَسْاَلُکَ بِکُلِّ اسْمٍ هُوَ لَکَ سَمَّيْتَ بِهٖ نَفْسَکَ اَوْ عَلَّمْتَهٗ اَحَدًا مِنْ خَلْقِکَ اَوْ اَنْزَلْتَهٗ فِیْ کِتَابِکَ اَوِ اسْتَاْثَرْتَ بِهٖ فِیْ عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَکَ(مسند احمد، رقم الحدیث:3713)

اے اللہ! میں تیرے ہر اس نام کے واسطے سے تجھ سے سوال کرتا ہوں جو تو نے اپنی ذات کے لیے پسند فرمایا، یا اپنی کتاب میں نازل فرمایا، یا اپنی مخلوقات میں کسی کو سکھادیا یا اسے اپنے خزانۂ غیب میں مخفی رکھا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں کی کوئی مخصوص تعداد ہمیں معلوم نہیں، بل کہ اللہ تعالیٰ کے نام اس کے صفاتِ کمالیہ کی طرح لامحدود ہیں۔(ابو حامد غزالی، المقصد الاسنیٰ فی شرح الاسماء الحسنی، ص147)

1.3.2۔صفاتِ باری تعالیٰ

اہلِ سنت و جماعت کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفاتِ کمال ثابت ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے مانند اس کے صفات بھی قدیم ہیں۔ قدیم کا معنیٰ یہ ہے کہ جو ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے، نہ اس کی ابتدا، ہو نہ اس کی انتہا۔

معتزلہ اللہ تعالیٰ کے لیے الگ سے صفات ثابت نہیں کرتے کہ اس کی وجہ سے ایک سے زیادہ قُدما کو ماننا لازم آئے گا جو اُن کے بہ قول توحید کے منافی ہے۔

مگر ان کی بات درست نہیں کیوں کہ توحید کے منافی ایک سے زیادہ ذواتِ قدیمہ کو ماننا ہے جب کہ ایک ذاتِ قدیم کے لیے صفاتِ قدیمہ کا اثبات توحید کی نفی نہیں کرتا۔ خصوصاً جب خود اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے صفات کو ثابت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ سمیع ہے، بصیر ہے، علیم ہے، وغیرہ۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لَيۡسَ كَمِثۡلِهٖ شَىۡءٌ‌ ۚ وَهُوَ السَّمِيۡعُ الۡبَصِيۡرُ (الشوری42:11)

کائنات کی کوئی چیز اس کے مشابہ نہیں، وہ سب کچھ سُننے اور دیکھنے والا ہے۔

1.3.2.1۔صفاتِ باری تعالیٰ کی قسمیں

اہل السنۃ والجماعۃ کے مطابق صفاتِ بارتی تعالیٰ کی دو قسمیں ہیں:

1۔ صفاتِ ذاتیہ 2۔ صفاتِ فعلیہ

<u>صفاتِ ذاتیہ</u>

صفاتِ ذاتیہ کی تعریف یہ ہے:

ما يُوصف بها الله تعالى، ولا يتصف بضدها(منح الروض الأزهر فی شرح الفقه الاکبر، ص66)

جس کے ساتھ اللہ کو موصوف کیا جائے اور اس کی ضد کے ساتھ موصوف نہ ہو سکے۔

یعنی صفاتِ ذاتیہ وہ صفات ہوتی ہیں جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو موصوف کیا جا سکے مگر اُن کی ضد اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت نہیں ہو سکتی، جیسے صفتِ علم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفت علم تو ثابت ہے مگر اس کی ضد ''جہل'' کو ثابت نہیں کیا جا سکتا، یا صفتِ کلام ہے کہ اللہ اس کے ساتھ موصوف ہیں مگر اس کی ضد'' خرس ''یعنی گونگے پن کو اللہ کے لیے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

صفاتِ ذاتیہ کی ضد میں نقص و عیب کے معنی ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہر قسم کے نقص و عیب سے پاک ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ اُن کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتے۔

اشعری متکلمین کے مطابق اللہ تعالیٰ کے صفاتِ ذاتیہ کا منبع و مرجع سات صفات ہیں:

۱۔ حیات ۲۔ قدرت ۳۔ علم ۴۔ ارادہ ۵۔ سمع

۶۔ بصر ۷۔ کلام

1۔حیات

اللہ تعالیٰ زندہ ہے اور زندہ ہی رہے گا، زندگی کی صفت ہمیشہ اس کے لیے ثابت رہے گی۔ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ میں بے شمار جگہ ''الحی ''کا لفظ استعمال ہوا ہے جو صفت حیات پر دلالت کناں ہے۔

2۔قدرت

قدرت کے معنی طاقت کے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کو ہر چیز پر قدرت، طاقت حاصل ہے۔ وہ تمام عالم کو پیدا کرنے ، پھر قائم رکھنے، پھر فنا کر دینے، پھر دوبارہ موجود کر دینے پر قادر ہے، اس کی قدرت سے کوئی چیز باہر نہیں۔

3۔علم

اللہ تعالیٰ تمام چیزوں کا علم رکھنے والا یعنی جاننے والا ہے، اس کے علم سے کوئی چھوٹی، بڑی چیز باہر نہیں، ہر ہر ذرہ تک اس کے علم میں ہے۔ وہ ہر چیز کو اس کے موجود ہونے سے پہلے اور فنا ہونے کے بعد بھی جانتا ہے۔

4۔ارادہ

اپنے اختیار سے کوئی کام کرنا، ارادہ کہلاتا ہے۔اس عالم میں جو کچھ ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کے ارادہ واختیار سے ہوتا ہے۔اس کے ارادہ کے بغیر کوئی چیز نہ پیدا ہو سکتی ہے، نہ فنا ہو سکتی اور وہ کسی بات میں مجبور اور عاجز نہیں۔

5،6۔ سمع وبصر

سمع کا معنٰی سننا اور بصر کا معنٰی دیکھنا ہے۔اللہ تعالیٰ بغیر کسی اسباب کے سنتا اور دیکھتا ہے، اس کے لیے اندھیرا، اجالا، دور، نزدیک دیکھنے اور سننے میں سب برابر ہے۔

7۔کلام

کلام کا معنٰی بولنا ہے۔یعنی اللہ تعالیٰ بغیر اسباب کے بولنے والا ہے، اسے کلام میں کسی زبان اور اسباب کی حاجت نہیں۔(طاہر محمود مفتی، تعلیم العقائد، ص30۔28)

صفاتِ فعلیہ

صفاتِ فعلیہ کی تعریف یہ ہے:

ما یُوصف اللّٰه بها، ویُوصف بضدها ایضا(منح الروض الازھر، ص66)

صفاتِ فعلیہ وہ صفات ہیں، جو خود اور اس کی ضد دونوں کے ساتھ اللہ موصوف ہو سکے۔

اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں بہت سی صفاتِ فعلیہ کو اپنے لیے ثابت کیا ہے، جیسے: احیاء واماتت، یعنی زندہ کرنا اور مارنا، رزق کشادہ کرنا اور تنگ کرنا، ثواب دینے والا اور عذاب دینے والا، رحم وغضب، اعطاء ومنع وغیرہ۔

1.3.2.2۔صفاتِ متشابہات

اس بحث سے پہلے ایک **اہم تنبیہ** پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ اہل سنت وجماعت کے مطابق ایمان کے لیے اتنا کافی ہے کہ مسلمان اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر ایمان ویقین رکھیں۔عام مسلمانوں کے لیے صفات کی پچھلی اور آنے والی تفصیلات میں بحث ومباحثہ کی کوئی ضرورت نہیں بل کہ اللہ تعالیٰ کی صفات پر مجمل ایمان لانا ہی کافی ہے۔

مگر چوں کہ محققین وعلما کی ذمہ داری ہے کہ وہ ہر علمی مسئلے کی تفصیلات اور جزئیات سے آگاہ ہوں، اس لیے علمِ کلام کے طلبہ کے لیے ان مباحث کو ذکر کیا جاتا ہے۔

لغت میں متشابہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کی حقیقت تک انسان نہ پہنچ سکے۔ **اصطلاح میں صفاتِ متشابہ** کی تعریف ہے:

کل ماورد فی الکتاب او السنۃ الصحیحۃموھما مماثلتہ تعالیٰ للحوادث فی شئی ما، وقامت الدلائل القاطعۃ علی امتناع ظاھرہ فی حق اللہ تعالیٰ (محمود السبکی، اتحاف الکائنات، ص209)

کتاب اللہ اور سنتِ صحیحہ میں وارد وہ صفات جو کسی بھی حادث چیز کے مشابہ ہوں اور ان کا ظاہری معنیٰ اللہ تعالیٰ کے حق میں یقینی دلائل کی وجہ سے ممنوع ہو۔

یعنی صفاتِ متشابہات اُن صفات کو کہا جاتا ہے جو قرآن مجید اور سنتِ صحیحہ میں وارد ہوں، جن میں کسی حادث چیز کے ساتھ مماثلت ہو اور ان کا ظاہری معنیٰ ثابت کرنا اللہ تعالیٰ کے حق میں جائز نہ ہو۔

جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے صفتِ "ید، ساق، عین" وغیرہ کو ثابت کیا ہے۔ "ید" کا ظاہری معنیٰ عربی زبان میں "ہاتھ" ہے جو ایک انسانی عضو ہے، اسی طرح "ساق اور عین" پنڈلی اور آنکھ کو کہا جاتا ہے۔

اب ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہو سکتے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرح کوئی نہیں اور اللہ کی ذات و صفات میں اس کا کوئی ہمسر اور برابر نہیں۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مخلوق کی صفات ثابت نہیں ہو سکتیں، اور ان صفاتِ متشابہات کے ظاہری معنی مراد لینے سے اللہ تعالیٰ کے لیے مخلوق کی طرح جسم اور جسمانی صفات کا ہونا ثابت ہو گا جو قرآن و سنت کے قطعی دلائل کے مخالف ہے۔

پھر ان صفاتِ متشابہات کے بارے میں کیا عقیدہ ہو؟ اس کی تفصیل یہ ہے:

1. **معتزلہ اور معطلہ** تو صفاتِ باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں، جس کی تفصیل گزر چکی۔
2. **مجسمہ اور مشبہہ** ان تمام صفات کے ظاہری معنی مراد لے کر اللہ تعالیٰ کے لیے جسم ثابت کرتے ہیں، جو قرآن و سنت کے نصوص کے صریح خلا ہے۔

1.3.2.3۔ صفاتِ متشابہات اور اہل سنت و جماعت کا نقطۂ نظر

اہل السنۃ والجماعۃ اس پر متفق ہیں کہ صفاتِ متشابہات کے ایسے معنی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت نہیں کیے جا سکتے جن سے مخلوق کے ساتھ مشابہت لازم آئے۔ پھر ان کے مفہوم کے حوالے سے ان میں دو اسالیب پائے جاتے ہیں:

1۔ تفویض 2۔ تاویل

ان کی مختصر وضاحت درج ذیل ہے:

1۔ تفویض

تفویض کا معنی ہے سپرد کرنا، حوالہ کرنا۔ صفات کے باب میں تفویض کے دو اقسام ہیں:

ایک یہ کہ صفات کا معنٰی تسلیم کیا جائے لیکن اس کی کیفیت کو خدا کے سپرد کیا جائے، اسے تفویض الکیفیۃ کہا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ لفظ کا معنٰی ہی خدا کا سپرد کر دیا جائے اور اس کے معنی سے لاعلمی ظاہر کی جائے، اسے تفویض المعنٰی کہتے ہیں۔

اکثر صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور متقدمین سلف کا مسلک تفویض کیفیت کا ہے، یعنی صفات کا معنٰی تو معلوم ہے لیکن ان کی حقیقی کیفیت کا علم نہیں، وہ ایسے ہی ہے جیسے خدا کی شان کے لائق ہے۔ واضح رہے کہ معنٰی کے معلوم ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ خدا کے صفات مخلوق کے صفات کے مانند ہیں بل کہ وہ ہر قسم کی مشابہت اور مماثلت سے پاک ہیں۔ مولانا محمد عبدالحہ استواء علی العرش پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

صحابہ سے لے کر ائمہ مجتہدین تک حنفیہ غیر حنفیہ سب کا مذہب یہی ہے کہ باری تعالیٰ کی فوقیت عرش پر اور اسی طرح ید، وجہ وغیرہ اس کی صفات بلا کیف ہیں، ان میں تاویل صحیح نہیں۔ تاویل کا منشا صرف اس قدر ہے کہ جب فرقۂ مجسمہ نے اس قسم کی آیات سے باری تعالیٰ کی شان میں تجسیم کا خیال کیا تو حضرات علما نے انھیں ساکت و صامت کرنے کے لیے تاویلیں شروع کیں، یہ غرض ہر گز نہ تھی کہ یہ تاویل کردہ معنی ہی مراد ہیں بل کہ محض شبۂ تجسیم دفع کرنے کے لیے۔ حاصل کلام یہی نکلتا ہے کہ فوقیت، استوا، ید، وجہ وغیرہ کی آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں اور کیفیات سب کی مجہول ہیں اور اس میں تجسم بھی لازم نہیں آتا کیوں کہ جب کیفیت مجہول ہے اور **لیس کمثلہ شئی** کا پورا پورا خیال کیا گیا تو تجسم کسی طرح بھی لازم نہیں آ سکتا۔ (فتاویٰ مولانا عبداللہ مبوب، ص 113)

ابو سلمان الخطابی (م 388ھ) کے مطابق اس سلسلے میں اصل اصول یہ ہے کہ صفات میں بحث بھی ذات ہی کے مانند ہے، یعنی جیسے اللہ عز و جل کی ذات مخلوق کے ذوات سے کسی نوع کی مشابہت نہیں رکھتی، اسی طرح اس کے صفات بھی مخلوق کے اوصاف سے مماثلت نہیں رکھتے۔ (صون المنطق والکلام للسیوطی، 137/1)

2۔تاویل

تاویل کا مفہوم ہے: ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لینا اور تاویل کرنا۔

تاویل کرنے والے مؤوِلہ کہلاتے ہیں، یعنی ''جو صفاتِ متشابہات کے ظاہری معنی (جو اللہ کے حق میں محال ہو) کو چھوڑ کر ایسے لغوی معنی پر محمول کرتے ہیں جو سیاق و سباق کے مطابق ہو اور تشبیہ و نقص سے پاک ہو''۔

یعنی ان صفاتِ متشابہات کے ظاہری معنی مراد نہیں لیتے بل کہ ان کا ایسا مجازی معنیٰ مراد لیتے ہیں جو عربی لغت اور محاورے کے مطابق ہو اور اس میں تشبیہ و نقص نہ ہو۔اس کو تأویل قریب کہا جاتا ہے، اسی وجہ سے اس فریق کو ''مؤوِلہ'' (تأویل کرنے والے) کہا جاتا ہے۔

اکثر اشاعرہ و ماتریدیہ، جیسے امام بیہقیؒ، امام غزالیؒ، امام رازیؒ، علامہ ابن الجوزیؒ وغیرہ اور متأخرین اس دوسرے فریق میں شامل ہیں۔ (سیف بن علی العصری، القول التمام، ص 93)

خلاصہ یہ ہے کہ مؤولہ متشابہات جیسے ید، وجہ وغیرہ سے ظاہری معنی، ہاتھ اور چہرے کی نفی فرماتے ہیں اور ان کو اللہ تعالیٰ کی صفات قرار دیتے ہیں۔ ظاہری معنی کی نفی کرنے کو تاویل اجمالی کہا جاتا ہے۔ مؤوِلہ ان کا ایسا معنیٰ بیان کرتے ہیں جو عربی لغت اور محاورے کے مطابق ہو اور اس پر دلیل بھی قائم ہو، (جو تأویل تفصیلی ہے) اور ان کی یہ تاویل احتمال کے درجے میں ہوتی ہے، جزم اور یقین کے ساتھ نہیں ہوتی۔ (مفتی رضاء الحق، شرح بدء الامالی، ص 5)

2۔بعثتِ انبیا: ضرورت و اہمیت

اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلائل گزر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اکیلا اس کائنات کا خالق، مالک اور چلانے والا ہے۔ جن و انس تمام مخلوقات اس کی پیدا کردہ ہے۔اب اس عنوان کے تحت بعثتِ انبیاء کی ضرورت و اہمیت کا بیان ہوگا کہ دنیا میں نبوت کی ضرورت کیوں کر پڑی؟ اور انبیاے کرام علیہم السلام کے آنے اور ماننے کے مقاصد کیا تھے؟ پھر رسولِ اکرم ﷺ جن پر بعثتِ انبیا کا اختتام ہوا اور وہ خاتم الانبیا والمرسلین بنے، اُن کی نبوت کی حقانیت پر کیا دلائل ہیں۔

2.1۔بعثتِ انبیا: ضرورت و اہمیت

انسان کے علم حاصل کرنے کے دو بنیادی ذرائع دو ہیں:

ایک حواس ظاہرہ (حسیہ) اور دوسرے عقل۔

1۔ حواسِ ظاہرہ

ہر انسان فطری طور پر حواسِ ظاہرہ حسیہ کے ذریعے چیزوں اور اشیا کا علم حاصل کرتا ہے۔آنکھ دیکھتی ہے اور اس طرح مرئیات کے بارے میں جانتا ہے، کان سے سن کر معلومات کو حاصل کرتا ہے، ہاتھ سے اشیا کی گرمی سردی وغیرہ جیسی معلومات کو حاصل کرتا ہے، زبان سے مختلف ذائقوں کے بارے میں جانتا ہے، ناک سے خوشبو وغیرہ کے بارے میں اسے علم ہوتا ہے۔

الغرض حواسِ حسیہ سے انسان کو ارد گرد کی معلومات تک رسائی ملتی ہے مگر حواسِ حسیہ کا دائرہ کار محدود ہے۔آنکھ ایک خاص مسافت تک دیکھ سکتی ہے، دیوار کے اس پار نہیں دیکھ سکتی، کان ایک خاص زاویے میں آنے والی آوازوں کو سن سکتا ہے، ہاتھ جہاں تک پہنچ سکتا ہے، اتنا ہی جان سکتا ہے۔

اب ایک انسان بند وتاریک کمرے میں بیٹھ کر اپنے حواسِ حسیہ کے ذریعے کمرے سے باہر کی دنیا سے آشنا نہیں ہو سکتا کہ حواسِ حسیہ کی طاقت اتنی ہی ہوتی ہے۔

2۔ عقل

حواسِ حسیہ کے بعد اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل دی کہ وہ سوچ و فکر کے ذریعے اشیا و امور کے بارے میں معلومات حاصل کر سکتا ہے۔ جہاں حواسِ حسیہ کی حد ختم ہو جاتی ہے، وہاں سے عقل کی حد شروع ہو جاتی ہے۔ مگر عقل کا بھی ایک محدود دائرۂ کار ہے۔

انسانی عقل نت نئی ایجادات تو کر سکتی ہے مگر اس کے استعمال کے صحیح و غلط کا فیصلہ نہیں کر پاتی۔ ہر انسان اپنے ذاتی و قومی منافع کو مدِ نظر رکھ کر اپنی عقل کو استعمال کرتا ہے، لہٰذا ایک کام ایک قوم کے ہاں مفید اور درست ہو گا تو وہی کام دوسرے لوگوں کے نزدیک نقصان دہ اور غلط ہو گا۔

جیسے بندوق اٹھانے والے کو ایک قوم باغی کہے گی تو دوسرے لوگ اس کو اپنے حقوق کے حصول کی جد وجہد قرار دیں گے۔ قلم کے استعمال کو ایک گروہ آزادیِ رائے کا اظہار قرار دے گا تو دوسرے لوگ اس کو ہتکِ ذات اور عزت کی پامالی قرار دیں گے۔

اب مخلوق کے درمیان یہ فیصلہ عقل کے ذریعے کبھی نہیں ہو سکے گا کہ کون سا کام درست اور کونسا غلط ہے کیوں کہ عقل ایک حد پر جا کر اپنی کم مائیگی کا اعتراف کر لیتی ہے۔ اس لیے بنی نوع انسان کی ہدایت کے لیے اللہ تعالیٰ وحی بھیجتا ہے اور انسانوں کے مابین حق و باطل کا فیصلہ کرتا ہے۔

نبوت کی ضرورت و اہمیت کو اس طرح بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ عقل لاکھ کوشش کر کے بھی بہت سارے سوالات کے جوابات دینے سے قاصر ہوتی ہے، جیسے انسان کی تخلیق کیسے ہوئی؟ انسان کی تخلیق کا مقصد کیا ہے؟ اس کائنات کی تخلیق کا کیا مقصد ہے؟ انسان کے مرنے کے بعد کے کیا احوال ہوتے ہیں؟ غرض ماضی و مستقبل کے بہت سے سوالات کے بارے میں عقل جتنا بھی غور و فکر کر لے، اس کی حیرت و وحشت میں اضافہ کے سوا اس کے ہاتھ کچھ نہیں آتا۔

اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی تخلیق کے بعد ان کو اس حیرت و حشت میں نہیں چھوڑا بل کہ برابر انبیاے کرام کی بعثت ہوتی گئی جو انسانوں کو ان کی تخلیق کا مقصد سمجھاتے رہے، یہاں تک کہ یہ سلسلہ خاتم المرسلین نبی اکرم ﷺ پر آ کر تمام ہو جاتا ہے اور خاتم الرسل ﷺ کو قیامت تک آنے والے انسانوں کے لیے ہدایت و رشد کا مینار بنا دیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ دو وجوہات کی بنا پر عقلی دانائی کبھی بھی ہدایتِ الٰہی کے قائم مقام نہیں بن سکتی:

پہلی وجہ

انسان کا عقل و علم ناقص ہے، جن کے ذریعے وہ اپنی ذات تک کی معرفت حاصل نہیں کر سکتا، نہ ہی اپنے ماضی و مستقبل کے بارے میں سوالات کے جوابات حاصل کر سکتا ہے۔

دوسری وجہ

انسان اپنی ذاتی خواہشات اور تمناؤں کی وجہ سے علمی یا لاعلمی میں صرف اپنے شخصی منافع کے حصول کے لیے کوشش کرتا ہے۔ اس لیے زندگی اور دنیا کے نظام میں اس کے منصوبے اس کے ذاتی و قومی منافع کے دائرہ سے نکل نہیں پاتے۔ چناں چہ اس کے منصوبے پوری دنیا کی انسانیت کے لیے یک ساں فائدہ مند نہیں ہوتے۔

ان دو وجوہات کی بنا پر یہ کہنا یقینی ہے کہ انسان کبھی بھی ہدایتِ الٰہیہ اور انبیاے کرامؑ کے لائے ہوئے دستور سے بے نیاز نہیں ہو سکتا بل کہ انسان کو اپنے ماضی، حال اور مستقبل کے ہر کام میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔

2.2۔ بعثتِ انبیا: مقاصد و اہداف

قرآن کریم میں بعثتِ انبیا کے درج ذیل مقاصد بیان کیے گئے ہیں:

1) توحید کو قائم کیا جا سکے اور فکری انحرافات کا سدِ باب کیا جا سکے:

وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِيۡ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوۡلًا اَنِ اعۡبُدُوا اللّٰهَ وَاجۡتَنِبُوا الطَّاغُوۡتَ(النحل36:16

2) انسانوں کو علم و معارف سے روشناس کرایا جاسکے اور ان کا تزکیۂ اخلاق کیا جاسکے:
هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ۗ (الجمعة 2:62)

3) انسانی معاشروں میں عدل و انصاف کا قیام کیا جاسکے:
لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (الحدید 25:57)

4) انسانوں کے مابین زندگی کے مختلف شعبوں میں اختلافات کو ختم کیا جاسکے:
كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً ۣ فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ ۠ وَاَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيْمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ ۭ (البقرة 213:2)

5) انسانوں پر اتمامِ حجت ہوسکے تاکہ کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ ہمیں اپنی زندگی گزارنے کا کوئی دستور ہی نہیں ملا تھا:
رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا (النساء 168:4)

مذکورہ بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بعثتِ انبیا صرف ایک دینی شعار نہیں بل کہ انسانوں کی ایک ناگزیر ضرورت تھی جس کو پورا کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت و فضل سے انبیاے کرام کو مبعوث فرمایا اور انسانوں کو دنیا میں رہنے کا ڈھنگ اور سلیقہ سکھایا تاکہ انسان اپنے رب کی فرماں برداری کرتے کے اس دنیا کے امتحان میں پاس ہو کر جنت میں اپنا مقام بنا سکے۔

خود آزمائی

1- اسلام کے تصورِ الٰہ پر روشنی ڈالیے، نیز توحید باری تعالیٰ کے دلائل بیان کیجیے۔
2- صفاتِ باری تعالیٰ کے اقسام کی وضاحت کرتے ہوئے ان میں تاویل یا تفویض کے متعلق مختلف زاویہ ہاے نظر کا دلائل کی روشنی میں تجزیہ کیجیے۔
3- بعثتِ انبیا کی ضرورت و اہمیت اور اہداف و مقاصد پر سیر حاصل بحث کیجیے۔

ماخذ و مصادر

- **علم الکلام اور الکلام**، شبلی نعمانی، نفیس اکیڈمی، کراچی
- **علم الکلام**، محمد ادریس کاندھلوی، زم زم پبلشرز، کراچی
- **توحید، رسالت اور زندگی بعد موت کا عقلی ثبوت**، سید ابوالاعلیٰ مودودی، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور
- **علم کلام: تاریخ و مباحث**، ڈاکٹر جنید اکبر، ہائر ایجوکیشن کمیشن، اسلام آباد

یونٹ:8

علم الکلام کے اہم مسائل (2)

فہرست عنوانات

یونٹ کا تعارف

انسان اپنے افعال میں مختارِ کل ہے یا مجبورِ محض؟ یہ مسئلہ فلسفے کا معرکہ آرا مسئلہ ہے۔ علم کلام میں بھی یہ قضیہ زیرِ بحث آیا اور مسئلہ تقدیر کی بنا پر جبر و قدر کے متعلق مختلف رجحانات اپنائے گئے جس کی وجہ سے قدریہ و جبریہ کے دو فرقے وجود میں آئے: **قدریہ** جو تقدیر کا انکار کرتے اور انسان کو اپنے افعال کا خالق سمجھتے تھے۔ **جبریہ** جو انسان کو نباتات و جمادات کی طرح مجبور محض سمجھتے کہ انسان کو اپنے افعال پر کچھ بھی اختیار نہیں۔ ان کے بر عکس اہل سنت و جماعت انسان کو نہ تو قدریہ کے مانند اپنے افعال کا خالق سمجھتے ہیں اور نہ جبریہ کی طرح مجبورِ محض، بل کہ ان کا عقیدہ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان میں ہے۔

اسی طرح یہ مسئلہ بھی ہمیشہ سے فلسفہ و کلام کا جز و رہا ہے کہ آیا اس دنیوی زندگی کے خاتمے پر کسی اگلے جہان کا کوئی وجود ہے یا نہیں؟ یعنی انسان موت کے بعد فنا کے گھاٹ اتر کر معدوم ہو جائے گا یا اسے ایک اور زندگی عطا ہو گی؟ اور اگر دوسری زندگی ملے گی تو اس میں کیا معاملہ ہو گا؟

زیرِ نظر یونٹ میں ان مسائل کے متعلق مختلف کلامی مسالک کے نقطہ ہائے نظر اور ان کے دلائل کا تعارفی تذکرہ کیا جائے گا۔ اس کے زیادہ تر مندرجات مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے رسالہ **جبر و قدر** اور مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ کی کتاب **علم الکلام** سے ماخوذ ہیں۔

یونٹ کے مقاصد

اُمید ہے کہ اس یونٹ کے مطالعے سے آپ اس قابل ہو سکیں گے کہ

1. تقدیر کے متعلق جبریہ اور قدریہ فرقوں کے موقف اور ان کے دلائل پر بحث کر سکیں۔
2. تقدیر کے بارے میں اہل سنت و جماعت کے مذہب پر روشنی ڈال سکیں۔
3. حیات بعد موت کے عقلی دلائل بیان کر سکیں۔

1۔ مسئلہ تقدیر اور جبر و قدر

جبر و اختیار کا مسئلہ تصورِ تقدیر کے تحت آتا ہے۔ ایمان بالقدر اسلام کے بنیادی عقائد میں شامل ہے۔ قدر کے معنی کسی شے کے مقررہ حالات و کیفیت کے ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (القمر 54:49)

بے شک ہم نے ہر چیز ایک تقدیر کے ساتھ پیدا کی ہے۔

حضرت عبداللہ ابن عمرو بن عاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

اللہ تعالیٰ نے کائنات کی تقدیروں کو آسمانوں اور زمین کی تخلیق سے پچاس ہزار برس پہلے تحریر فرما دیا تھا۔ (صحیح مسلم: 2653)

عقلی اعتبار سے تقدیر کی مثال ایسے ہے جیسے ایک مکان کی تعمیر سے پہلے اس کا نقشہ تیار کیا جاتا ہے تاکہ اس کی تعمیر نقشے کے مطابق ظہور میں آئے۔ اس لیے لازم ہے کہ عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے ہی سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہے، اہل اسلام اسی مخفی نقشے کو تقدیر سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس ضمن میں غور و فکر کی سطح پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر سب کچھ پہلے ہی سے تحریر شدہ ہے تو پھر انسان کا اختیار کس قدر ہے؟ اور اس کے لیے جزا و سزا کی کیا حقیقت ہے؟ تقدیر اور جبر و اختیار کے ضمن میں اہم نکات ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں۔

1.1۔ تقدیر کی حقیقت میں بحث و مباحثہ سے ممانعت

جن امور کا تعلق ماورائے طبیعت سے ہے، ان کے بارے میں اسلام کی تعلیم یہی ہے کہ جس چیز کا جاننا اور جس حد تک جاننا ضروری تھا، وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے بتا دی ہے، اس سے زیادہ کا کھوج لگانا اور ایسی باتوں میں خوض کرنا جن کے متعلق یقینی معلومات حاصل کرنے یا جن کی حقیقت تک پہنچنے کے اسباب ہمارے پاس نہیں ہیں اور جن کے نہ جاننے سے ہم کو کسی قسم کا نقصان بھی نہیں ہے، لاحاصل بھی ہے اور خطرناک بھی۔

قرآن سنت میں اس طرح کے بحث ومباحثہ میں پڑنے کی حوصلہ شکنی کی گئی ہے اور منع کیا گیا ہے:

یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْاَلُوْا عَنْ اَشْیَآءَ اِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ (المائدۃ 5:101)

''ایسی باتوں کے بارے میں سوال نہ کرو جن کو تم پر اگر ظاہر کر دیا جائے تو تم کو بُرا معلوم ہو۔''

وَمَآ اٰتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھَاکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا (الحشر 59:7)

''جو کچھ رسول اللہ ﷺ نے تمھیں دے دیا وہ لے لو اور جس سے منع کیا ہے اس سے باز آؤ۔''

اور اسی لیے حدیث نبوی میں کثرت سوال اور فضول باتوں میں بحث مباحثہ سے منع فرمایا ہے اور مسلمان کے ایمان کی خوبی یہ قرار دی ہے کہ وہ لایعنی اور بے فائدہ باتوں کو چھوڑتا ہے:

تقدیر کا مسئلہ بھی انھی میں مسائل میں ہے جن میں بحث کرنے سے منع فرمایا گیا ہے۔

ایک مرتبہ صحابہ کرامؓ آپس میں تقدیر کے بارے میں بحث کر رہے تھے کہ رسول اکرم ﷺ تشریف لائے اور یہ باتیں سن کر آپ ﷺ کا چہرہ مبارک غصہ سے سرخ ہو گیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''کیا انھی باتوں کا تم کو حکم دیا گیا ہے؟ کیا اسی لیے میں تم میں بھیجا گیا ہوں؟ ایسی ہی باتوں سے پچھلی قومیں ہلاک ہوئی ہیں۔ میرا فیصلہ یہ ہے کہ تم اس معاملے میں جھگڑا نہ کرو۔ (ترمذی، ابن ماجہ)

ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ جو شخص تقدیر کے بارے میں گفت گو کرے گا، اس سے تو قیامت کے دن سوال کیا جائے گا مگر جو خاموش رہے گا، اس سے کچھ سوال نہ ہو گا۔

مطلب یہ کہ یہ مسئلہ ان معاملات میں سے نہیں ہے جن کے بارے میں کوئی نہ کوئی رائے قائم کرنا شرعاً تمھارے لیے ضروری ہو، لہٰذا تم اس مسئلے پر کوئی گفتگو نہ کرو تو قیامت میں تم سے کوئی سوال نہ ہو گا لیکن اگر تم نے کلام کیا تو لا محالہ وہ یا غلط ہو گا یا صحیح اور غلط ہونے کی صورت میں تم ایک ایسی بات میں پکڑے جاؤ گے جس سے بحث کرنے کی تم کو کوئی ضرورت نہ تھی، پس بولنے میں نقصان کا احتمال ہے اور نہ بولنے میں کوئی نقصان نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ محدثین اور فقہا کے گروہ نے صرف: **وَ الْقَدرِ خَیرِہٖ وَ شَرِّہٖ مِنَ اللّٰہِ تَعَالٰی** (اچھی اور بری اللہ کی طرف سے ہے۔) کے مجمل اعتقاد پر اکتفا کیا ہے اور اس باب میں زیادہ کھوج لگانے اور جبر قدر کا قطعی حکم لگانے والوں کی سخت مذمت کرتے رہے لیکن رسول اکرم ﷺ اور بزرگان سلف کی ممانعت کے باوجود دوسری قوموں

کے مسائل فلسفہ و طبیعیات کا مطالعہ کرنے کی وجہ سے یہ مسئلہ مسلمانوں میں پیدا ہوا اور اس کثرت سے اس پر بحث کی گئی کہ آخر کار یہ اسلامی علم کلام کے مہمات مسائل میں داخل ہو گیا۔

اس لیے تقدیر کی حقیقت میں بلا علم بحث برائے بحث کرنا، شریعتِ اسلامی میں کے روح کے منافی ہے۔ البتہ قضا و قدر کے بارے میں جتنا شریعت نے بتایا، اتنا سمجھنے سمجھانے کی اجازت ہے کیوں کہ تقدیر پر ایمان لانا ضروری ہے جس کے بغیر ایمان نامکمل ہے۔

1.2۔ جبر و قدر اور قدریہ کا نقطۂ نظر

معتزلہ اور بعض دوسرے فرقوں کا اعتقاد یہ ہے کہ اللہ نے انسان کو پیدا کیا، اس کو افعال پر قدرت بخشی اور نیکی و بدی کا اختیار اسی کو تفویض کر دیا۔ اب وہ خود اپنی قدرت کے مطابق اور اپنی مشیئت کے موافق استقلال کے ساتھ اچھے اور برے افعال کرتا ہے اور اپنے اسی اختیار کی بنا پر دنیا میں مدح و ذم اور آخرت میں ثواب و عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔ اللہ کی طرف سے نہ اس کو کفر و معصیت پر مجبور کیا گیا ہے اور نہ ایمان و اطاعت پر بل کہ وہ اپنے رسولوں کو بھیجتا ہے، کتابیں نازل کرتا ہے، نیکی کا حکم دیتا ہے اور بدی سے منع کرتا ہے، صحیح اور غلط، حق اور باطل کو واضح طور پر ممیز کرتا ہے اور ان کو خبر دار کر دیتا ہے کہ اگر سیدھا راستا اختیار کرو گے تو نجات پاؤ گے اور غلط راستے پر چلو گے تو اس کا برا نتیجہ دیکھو گے۔

اس مذہب کے قواعد سب سے پہلے واصل بن عطا الغزال نے مقرر کیے تھے جس کا قول تھا کہ باری تعالیٰ حکیم عادل ہے اس کی طرف شر اور ظلم کی اضافت جائز نہیں ہے، نہ یہ جائز ہے کہ اللہ نے خود ہی اپنے بندوں کو جن اوامر و نواہی سے مکلف کیا ہے، ان کے خلاف اعمال کے صدور کا وہ خود ارادہ کرے اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ بندوں کو کسی ایسے فعل پر سزا دے جس کا ارتکاب انھوں نے اس کے حکم ہی سے کیا ہو، لہٰذا بندہ ہی فاعلِ خیر و شر ہے، وہی ایمان و کفر اور اطاعت معصیت اختیار کرتا ہے اور للہ نے ان سب کاموں کی قدرت اس کو عطا کر دی ہے۔ ابراہیم بن سیار النظام نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ خدا صرف خیر پر قدرت رکھتا ہے، شر، درد، معاصی اس کی قدرت سے خارج ہیں۔ معمر بن عباد السلمی اور ہشام بن عمرو الفوطی نے اس میں اور زیادہ شدت کی اور **والقدر خیرہ وشرہ من اللّٰہ** کا اعتقاد رکھنے والے کو کافر اور گمراہ ٹھیرایا کیوں کہ یہ اعتقاد ان کے نزدیک باری تعالیٰ کی تنزیہ کے خلاف ہے اور اس کی رُو سے حق تعالیٰ ظالم ٹھہرتا ہے۔ جاحظ، خیاط، کعبی، ابو علی جبائی، قاضی عبد الجبار وغیرہ جتنے بڑے بڑے معتزلہ گزرے ہیں، سب نے پورے زور

کے ساتھ یہ حکم لگایا ہے کہ بندوں کے افعال کا خالق خدا نہیں ہے بلکہ بندے خود ان کے خالق ہیں اور یہ کہ خدا کے لیے تکلیف مالا یطاق جائز نہیں ہے۔

1.2.1۔قدریہ کے موقف کا تجزیہ

معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کی شان تنزیہ اور تقدیس کو قائم رکھنے کے لیے اور ظلم سے بچانے کی خاطر یہ کہا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور خدا بندے کے افعال کا خالق نہیں ہے اور جب بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہو گیا تو خدا کی تنزیہ و تقدیس میں کوئی فرق نہ آیا اور برے فعل کرنے سے بندہ ہی قصور وار رہتا ہے، خدا ظالم نہیں ٹھہرتا۔

اس میں شبہہ نہیں کہ معتزلہ کا مذہب بہ ظاہر عقل سے قریب ہے لیکن ان کے مذہب میں ایک ایسا سقم ہے کہ اگر اس کو دور نہ کیا جائے تو وہ شرک کی راہ پر لے جاتا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ انسان خود مختار مطلق ہے، اگر مختار مطلق سے ان کی مراد یہ ہے کہ اس اختیار پر خدا کی مشیت کسی پہلو سے بھی اثرانداز نہیں ہوتی تو یہ کسی طرح بھی درست نہیں۔ اس سے ثنویت لازم آتی ہے کیوں کہ مطلق ارادہ تو صرف اللہ تعالیٰ ہی کا ہو سکتا ہے، کوئی دوسرا ارادہ ایسا نہیں ہو سکتا جو خدا کی مشیت کے تابع نہ ہو۔ اگر کوئی دوسرا ارادہ بھی مطلق مان لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یزداں اور اہرمن دو الگ الگ قوتیں ہیں، اس طرح دُوئی لازم آتی ہے، دوسرے الفاظ میں شرک لازم آتا ہے۔

معتزلہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ اختیار تو خدا ہی کا دیا ہوا ہے تو اس سے اس کی مشیت پر کیا اثر پڑتا ہے؟ یہ جواب کم زور ہے کیوں کہ خدا نے کسی کو بھی ایسی آزادی نہیں دی جس پر اس کی مشیت حکمران نہ ہو۔ آپ کو جو اختیار حاصل ہے، وہ یہ ہے کہ آپ ایک چیز کا انتخاب کر سکتے ہیں، اس کو پسند کر سکتے ہیں، اس کے لیے جدوجہد کر سکتے ہیں لیکن اس کا نتیجہ آپ کے اختیار میں نہیں، یہ اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے۔ یہ بات عقلی طور پر بھی صحیح ہے اور عملاً بھی صحیح ہے۔ آپ نیک ارادہ کرتے ہیں، اس کے لیے منصوبہ بناتے ہیں، سرمایا فراہم کرتے ہیں، اس کو پورا کرنے کے لیے جدوجہد کرتے ہیں لیکن جب دو چار ہاتھ لب بام رہ جاتا ہے تو کمند ٹوٹ جاتی ہے۔ اسی طرح کوئی شخص برے سے برا ارادہ کرتا ہے، زندگی بھر اس کے لیے سکیم بناتا ہے اور اقدام کر گزرتا ہے لیکن اپنے ارادے میں کامیاب نہیں ہو پاتا۔ اس لیے آپ کو جو اختیار حاصل ہے، وہ کوشش کرنے کا اختیار حاصل ہے، اس کوشش کی راہ میں کوئی فطری اور طبیعی رکاوٹ نہیں ہے لیکن اس کا نتیجہ آپ کے اختیار میں نہیں، وہ خدا کی مشیت کے تابع ہے۔ اس لیے انسان کی آزادی کا یہ معنیٰ نہیں کہ وہ خدا کی مشیت سے بھی آزاد ہے، آخر خدا نے انسان کو بندہ بنایا ہے، خدا نہیں بنایا۔

پھر معتزلہ پر یہ اعتراض بھی وارد ہوتا ہے کہ اگر انسان کے برے افعال کا خالق ہونے سے خدا کی تنزیہ پر زد پڑتی ہے تو پھر شیاطین کی تخلیق تو شان تقدیس کے بہت زیادہ منافی ہے جو معدنِ کفر اور منبع ضلالت ہے۔ پس اگر شیطانوں کو پیدا کرنے سے اللہ تعالی کی تنزیہ و تقدیس متاثر نہیں ہوتی تو انسانوں کے افعال پیدا کرنے سے بھی خدا پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ شیاطین خدا کی مخلوق نہیں ہیں تو پھر ان کا خالق کوئی اور ماننا پڑے گا جو صریح شرک ہے۔

بہ ہر حال قدریہ کا مذہب اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ کے تصور کے بھی خلاف ہے اور عقیدۂ توحید سے بھی متصادم ہے۔

1.3۔ جبر و قدر کے متعلق جبریہ کا مذہب

جبریہ کا کہنا ہے کہ کوئی چیز اللہ کے ارادے کے بغیر وجود میں نہیں آتی، خواہ وہ اشیا کی ذوات ہوں یا ان کے صفات۔ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ کائنات میں ہر ہر ذرے کی حرکت قضاو قدر کے تحت واقع ہوتی ہے، وجود اور ایجاد میں اللہ کے سوا کوئی چیز تاثیر نہیں رکھتی۔ خلق اور ابداع میں اللہ کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے، جو کچھ اللہ چاہتا ہے، وہی ہوتا ہے اور جو اللہ نہیں چاہتا، وہ نہیں ہوتا۔ کوئی شے اس کے حکم اور اس کی قضا کے خلاف بال برابر حرکت نہیں کر سکتی، اس کے افعال پر حسن و قبح کا حکم لگانا عقل کے امکان میں نہیں ہے، اس سے جو کچھ صادر ہوتا ہے، بہتر ہی ہوتا ہے۔ دنیا میں ہم جن حوادث کو اسباب کے تحت صادر ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں، وہ محض ظاہر کے لحاظ سے اسباب کے تابع ہیں، ورنہ حقیقتاً اُن سب کا صدور اللہ تعالی سے ہوتا ہے اور تمام ارضی و سماوی حوادث کا فاعل حقیقی وہی ہے۔

اس بنیادی عقیدہ سے متعدد فرعی اعتقادات نکلے ہیں۔ جہم بن صفوان اور شیبان بن مسلمہ خارجی کا مذہب ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہے، نہ وہ ارادہ رکھتا ہے اور نہ اختیار، اللہ تعالی جس طرح جمادات، نباتات اور دوسری چیزوں میں افعال پیدا کرتا ہے، اسی طرح انسان میں بھی پیدا کرتا ہے۔ انسان کی طرف افعال کی نسبت محض مجازی ہے۔ رہا ثواب و عتاب تو جس طرح افعال جبری ہیں، اس طرح جزا و سزا بھی جبری ہے، یعنی جس طرح جبر کی بنا پر انسان اچھے اور برے فعل کرتا ہے، اسی طرح جبر ہی کی بنا پر اسے جزا اور سزا بھی دی جاتی ہے۔ یہ خالص جبریت ہے جو معتزلہ کی خالص قدریت کے مقابلے میں ہے۔

گو یا فرقۂ جبر یہ نے خدا کی توحید اور تنزیہ و تقدیس کا اعتراف تو کیا لیکن قضا و قدر کا عقدہ حل کرنے کے لیے یہ قرار دیا کہ بندہ مجبورِ محض ہے، بندہ میں کسی قسم کی قدرت نہیں۔ بندہ کی حرکات و سکنات بعینہ ایسی ہیں جیسا کہ ہوا سے درخت کی شاخیں اور پتے حرکت کرنے لگتے ہیں اور اس حرکت میں پتوں اور شاخوں کے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس فرقے کے نزدیک دنیا کے سارے مجرم معذور اور بے قصور ہیں۔ ان کے مطابق دنیا میں کوئی گناہ اور عیب ہی نہیں، جو کچھ ہو رہا ہے، وہ سب اللہ تعالی کی مشیت سے ہو رہا ہے۔ بندہ کوئی فعل کرے، اس پر کوئی مواخذہ نہیں۔ تمام افعال یکساں اور برابر ہیں، نہ کوئی شے اطاعت ہے اور نہ کوئی شے معصیت۔ غرض یہ کہ اس فرقے کے نزدیک حسن اور قبح، خیر اور شر، نیک اور بد کی تقسیم ہی غلط ہے۔ مومن اور کافر، حضرت آدمؑ اور ابلیس، حضرت موسیٰؑ اور فرعون، ابو بکرؓ اور ابو جہل، اس فرقے کے نزدیک سب برابر ہیں۔

1.3.1۔ مذہبِ جبر کا تجزیہ

ان لوگوں کو ایک غلط فہمی تو لفظ قدر سے ہوئی۔ قدر کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز پیش آنے والی ہے، وہ خدا نے پہلے ہی سے لکھی ہوئی ہے، اس لیے انسان کے پاس کوئی اختیار نہیں۔ اگر ایک شخص کے متعلق یہ مقدر ہے کہ وہ جہنم میں جائے گا تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ جنت میں جائے اور جس کا مقدر یہ ہے کہ وہ جنت میں جائے تو وہ کس طرح دوزخ میں جا سکتا ہے؟ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ خدا جو بات جانتا ہے اس کے خلاف نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس طرح خدا کے علم کی نفی لازم آتی ہے۔

لیکن ان لوگوں نے یہ بات سمجھنے میں بڑی غلطی کی ہے کیوں کہ اگر خدا یہ جانتا ہے کہ فلاں شخص دوزخ میں جائے گا تو خدا یہ بھی جانتا ہے کہ یہ شخص اپنے ارادے کی آزادی کے ساتھ فلاں فلاں جرائم کرے گا جس کے نتیجے میں جہنم میں جائے گا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ خدا کسی شخص کے متعلق یہ جانے کے وہ نیکی کا فلاں فلاں کام کرے گا، جس کی وجہ سے وہ جنت میں جائے گا۔ ایسا ماننے سے خدا کے علم کی نفی نہیں ہو گی۔ ان سے اصل غلطی یہ ہوئی کہ انھوں نے اصل موثر خدا کے علم کو ماننا ہے، حالاں کہ اصل موثر آدمی کے اپنے اعمال ہیں۔

یہ مذہب عقل کے بھی بالکل بر خلاف ہے۔ کیا اہل عقل کے نزدیک انسان کی اختیاری اور ارتعاشی حرکت میں کوئی فرق نہیں؟ کیا پہاڑ پر چڑھنا اور اوپر سے گرنا، دونو برابر ہیں؟ کون نہیں جانتا کہ بلندی پر چڑھنا انسان کا اختیاری

فعل ہے اور اوپر سے نیچے گرنا غیر اختیاری امر ہے۔ اگر انسان حقیقت میں شجر اور حجر کی طرح قدرت اور اختیار سے عاری ہے تو پھر دنیوی کاروبار میں انسان کو امر و نہی کیوں کیا جاتا ہے؟ جس طرح شجر اور حجر کو امر و نہی کرنا خلافِ عقل ہے، اسی طرح انسان کو بھی امر و نہی کرنا خلافِ عقل ہونا چاہیے اور جس طرح شجر و حجر کی مدح وذم خلافِ عقل ہے، اسی طرح انسان کی مدح وذم بھی عقلاً ممنوع ہونی چاہیے اور نہ کسی جرم پر اس کو سزا ملنی چاہیے، اس لیے کہ وہ بالکل مجبور محض ہے۔ معلوم ہوا کہ انسان کو شجر اور حجر کی طرح اختیار اور ارادے سے عاری سمجھنا سراسر عقل اور بداہت کے خلاف ہے۔ جس کو ذرا بھی عقل ہے، وہ اس کو تسلیم نہیں کر سکتا۔

1.4۔ تقدیر کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ تقدیر پر ایمان لانا واجب ہے، اس لیے یہ ایمان رکھنا ضروری ہے کہ خیر و شر ہر قسم کی تقدیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ انسان نہ مجبورِ محض ہے، نہ ہی اپنے افعال کا خالق ہے جب کہ جبر و قدر کے مابین اس کو اختیارِ کسب دیا گیا ہے جس کی وجہ سے وہ اچھے بُرے اعمال کرتا اور سزا و ثواب کا حقدار بنتا ہے۔

انسان کے کسب و اختیار پر قرآن و سنت کے بارے میں بے شمار نصوص موجود ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو خیر و شر دونوں کے کرنے کا اختیار ہے، جس کرنے میں وہ مجبور نہیں ہے، اسی وجہ سے یہ دنیا اس کے لیے ایک دارالامتحان ہے کہ اپنے اختیار سے وہ اچھے اعمال کا انتخاب کر کے کامیاب ہوتا ہے یا برے اعمال کرنے سے گمراہیوں کی اتھاہ گہرائیوں میں پڑتا ہے۔

انسان نہ تو خالق اور فاعل مستقل ہے اور نہ شجر و ہجر کی طرح مجبورِ محض ہے، اس لیے نہ جبر محض ہے، نہ قدرِ محض بل کہ انسان ایک بین بین حالت میں ہے۔ وہ اپنے افعال کا خالق اور فاعل مستقل نہیں، فاعل مستقل اور خالق تو ہر شے کا خدا تعالیٰ ہی ہے لیکن اسقادرِ مطلق اور مختارِ کل نے کچھ قدرت اور اختیار وارادہ بندہ کو بھی عطا کیا ہے جس سے وہ اللہ کی اطاعت اور فرماں برداری کر سکے، اسی وجہ سے بندہ کو کاسب کہا جاتا ہے اور اس خداداد قدرت اور اختیار سے بندہ جو فعل کرتا ہے، اصطلاح شریعت میں اس کو کسب کہتے ہیں اور اسی وجہ سے بھلائی اور برائی اس کی طرف منسوب کی جاتیہے اور مدح اور ذم کا مستحق ہوتا ہے اور اسی پر جزا و سزا، ثواب اور عذاب ملتا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

لا يُكَلِّفُ اللّٰہُ نَفْساً إِلا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ (البقرۃ 286:2)

اللہ کسی متنفّس پر اُس کی مقدرت سے بڑھ کر ذمہ داری کا بوجھ نہیں ڈالتا۔ ہر شخص نے جو نیکی کمائی ہے، اس کا پھل اسی کے لیے ہے اور جو بدی سمیٹی ہے، اس کا وبال اسی پر ہے۔

اس لیے برے افعال کے ارتکاب سے بندے ہی کو برا کہا جائے گا، خالق ہونے کی وجہ سے خدا تعالیٰ کی طرف کوئی برائی منسوب نہیں کی جاسکتی نہیں۔ تلوار چلانے والے ہی کو قاتل کہا جاتا ہے، تلوار بنانے والے کو نہ کوئی قاتل کہتا ہے اور نہ کوئی برائی اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے، تلوار کا بنانا تو کمال ہی کمال ہے لیکن اگر اس کا استعمال بے محل ہو تو وہ بلاشبہہ معیوب اور مذموم ہے۔ کافر اور گمراہ وہی کہلائے گا جو کفر اور ضلالت کی سیاہی میں رنگین ہے، جس نے کفر و ضلالت کی سیاہی کو پیدا کیا، اس کی طرف کوئی برائی منسوب نہیں کی جاسکتی۔ اس خلاق عالم نے تو سیاہ اور سفید، کفر اور ایمان ہر قسم کے رنگ پیدا کیے اور تمھارے سامنے کر دیے اور خوب اچھی طرح بتلادیا کہ یہ رنگ اچھا ہے اور یہ برا، بھلے اور برے میں امتیاز کے لیے تم کو عقل دی، کرنے اور نہ کرنے کی قسم قدرت دی، اس پر بھی اگر کوئی ایمان کے صاف اور سفید رنگ کو چھوڑ کر کفر کی سیاہی اپنے قلب کو لگالے تو یہ اس کا قصور ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ (البلد 10:90) اور کیا ہم نے دونوں نمایاں راستے اُسے (نہیں) دکھادیے؟

نیز فرمایا:

فَمَنْ شَآءَ اتَّخَذَ اِلٰى رَبِّهٖ سَبِيْلًا (الدھر 29:76)

جس کا جی چاہے اپنے ربّ کی طرف جانے کا راستہ اختیار کرلے۔

دوسرے مقام پر ہے:

فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ (الکہف 29:18)

جس کا جی چاہے مان لے اور جس کا جی چاہے انکار کردے۔

جبر و قدر سے متعلق ائمہ سلف کا موقف

امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے ایک مرتبہ جناب جعفر صادقؒ دریافت کیا کہ اے فرزندِ رسول ﷺ! کیا اللہ تعالیٰ نے کوئی امر بندوں کے تفویض اور سپرد فرمایا ہے کہ وہ اپنے اختیار سے جو چاہیں کریں۔ انھوں نے

جواب دیا کہ اللہ عزوجل اس سے پاک اور منزہ ہے کہ اپنی ربوبیت بندوں کے سپرد فرمائے۔ امام ابو حنیفہؒ نے عرض کیا کہ کیا اللہ تعالی نے بندوں پر کوئی جبر کیا ہے اور کسی چیز کے کرنے پر ان کو مجبور کیا ہے؟ فرمایا: اللہ کی شانِ عدل سے بعید ہے کہ وہ بندوں کو کسی امر پر مجبور کرے اور پھر اس پر ان کو عذاب دے۔ امام ابو حنیفہؒ نے سوال کیا کہ پھر کیا صورت ہے؟ تو فرمایا کہ حالت بین بین ہے، نہ جبر ہے اور نہ تفویض، اکراہ ہے اور نہ تسلیط۔ (مکتوبات مجددیہ)

کتاب وسنت سے اس مسئلے کے متعلق مذہب کا جو تصور سامنے آتا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک طرف وہ قادرِ مطلق خدا پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ہم اور ہمارے گردو پیش کی ساری دنیا خدا کی محکوم ہے اور اس کا اقتدار سب پر چھایا ہوا ہے۔ دوسری طرف وہ ہم کو اخلاق کے تصورات دیتا ہے، نیکی اور بدی میں فرق کرتا ہے اور ہمیں بتاتا ہے کہ اگر ہم ایک راستہ اختیار کریں گے تو ہمیں نجات حاصل ہو گی اور دوسرے راستے پر چلیں گے تو ہم کو سزا دی جائے گی۔ یہ بات صرف اسی صورت میں معقول ہو سکتی ہے کہ ہم واقعی اپنے اختیار سے زندگی کا راستہ منتخب کرنے میں آزاد ہوں۔

لیکن اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ انسان کا اختیار اور اس کی آزادی غیر محدود نہیں ہے اور نہ ہی اس کو کلیتاً وہ اختیار تفویض کر دیے گئے ہیں جو قدریہ نے فرض کر لیے ہیں۔ انسان کو جو کچھ اختیار دیا گیا ہے، وہ یقیناً ان قوانین کے ماتحت ہے جو اللہ نے تدبیر کلی اور تدابیر جزئیہ کے لیے مقرر کر رکھے ہیں اور جس کے تحت یہ سارا کارخانہ قدرت چل رہا ہے۔ کائنات کے نظام میں انسان کی قدرت اور اس کے روحانی، نفسانی اور جسمانی قوتوں کے لیے جو حدیں اللہ نے قائم کر دی ہیں، ان سے وہ ایک بال برابر بھی تجاوز کرنے کی طاقت نہیں رکھتا۔

2۔ بعث بعد الموت

بعث بعد الموت کے معنی ہیں: موت کے بعد اٹھایا جانا، یعنی انسان کو موت کے بعد دوبارہ زندگی ملے گی اور اسے اپنی قبر سے اٹھایا جائے گا۔ یہ تصور اسلام کے بنیادی عقائد میں شامل ہے، ذیل میں اس کی حکمتیں اور عقلی دلائل پیش کیے جائیں گے۔

2.1۔ بعث بعد الموت کی حکمتیں

ایک عادل و منصف، رحیم و کریم بادشاہ کی شان حکومت اور شان عدل کا یہ تقاضا ہے کہ اول اپنی رعایا کے لیے ایک قانون مرتب کرے تاکہ لوگ اس کی پابندی کریں، کوئی کسی کی حق تلفی اور ایک دوسرے پر ظلم اور زیادتی نہ

کر سکے۔ پھر عدالتیں قائم کرے تاکہ وہاں ظالم و مظلوم کا فیصلہ ہو سکے، مدعی اور مدعاعلیہ کے مقدمہ کی سماعت کے لیے کوئی پیشی کا وقت مقرر ہونا چاہیے تاکہ اس تاریخ میں گواہوں کے ساتھ مدعی اور مدعاعلیہ کا بیان سن کر کوئی صحیح اور قطعی فیصلہ سب کے سامنے سنا دیا جائے۔ فیصلہ سنانے کے بعد مجرم کو پولیس کی حراست اور نگرانی میں دیا جائے تاکہ وہ اس مجرم کو کشاں کشاں اور پابجولاں لے جا کر جیل خانہ میں بند کر دے۔

اسی طرح ملیک مقتدر اور احکم الحاکمین نے اپنے بندوں کے لیے انبیا اور مرسلین کی وساطت سے مختلف کتابیں اور مختلف صحیفے وقتاً فوقتاً نازل فرمائے اور سب سے اخیر میں خاتم الانبیا والمرسلین سید الاولین والآخرین محمد رسول اللہ ﷺ کو ایک نہایت مکمل شریعت اور آفتاب سے زائد روشن اور واضح ملت اور ایک آخری پیغام دے کر بھیجا تاکہ لوگ حق اور باطل، رشد اور ضلالت، ہدایت اور گمراہی میں فرق کر سکیں۔ اللہ تعالیٰ کے اوامر و ارشادات کی جان و دل سے تعمیل کریں اور مناہی اور اس کی ناپسندیدہ چیزوں سے بالکلیہ اجتناب اور پرہیز کریں۔ نہ حقوق اللہ میں کوئی خیانت کریں اور نہ حقوق العباد میں۔ اللہ کا حق بھی ادا کریں اور بندوں کے حق سے بھی غافل نہ رہیں۔

بارگاہِ خداوندی کے وُزرا اور حکام یعنی انبیا و مرسلین نے تمام دنیا کے جن اور انس کو قوانین خداوندی سے خوب آگاہ کر دیا۔ جرائم اور ان کی دفعات سے نہایت تفصیل کے ساتھ سب کو خبردار بنا دیا اور بہ بانگ دہل بار بار یہ اعلان کر دیا کہ اس احکم الحاکمین نے ظالم اور مظلوم، نیک اور بد، مطیع اور نافرمان، مومن اور فاسق کے فیصلہ اور ان کی جزا اور سزا کے لیے خاص دن مقرر فرمایا۔ چناں چہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

هٰذَا يَوۡمُ الۡفَصۡلِ جَمَعۡنٰكُمۡ وَالۡاَوَّلِيۡنَ (المرسلات 77:38)

''یہ فیصلے کا دن ہے۔ ہم نے تمھیں اور تم سے پہلے گزرے ہوئے لوگوں کو جمع کر دیا ہے۔''

نیز فرمایا:

قُلۡ اِنَّ الۡاَوَّلِيۡنَ وَ الۡاٰخِرِيۡنَ۔لَمَجۡمُوۡعُوۡنَ اِلٰى مِيۡقَاتِ يَوۡمٍ مَّعۡلُوۡمٍ (الواقعۃ 56: 49-50)

''اے نبی ﷺ، ان لوگوں سے کہو، یقیناً اگلے اور پچھلے سب ایک دن ضرور جمع کیے جانے والے ہیں جس کا وقت مقرر کیا جا چکا ہے۔''

نیز ارشاد ہے:

اِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيْعًا ؕ وَعْدَ اللّٰهِ حَقًّا ؕ اِنَّهٗ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ لِيَجْزِيَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ بِالْقِسْطِ ؕ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيْمٍ وَّعَذَابٌ اَلِيْمٌ بِمَا كَانُوْا يَكْفُرُوْنَ (یونس10:4)

''اسی کی طرف تم سب کو پلٹ کا جانا ہے، یہ اللہ کا پکا وعدہ ہے۔ بے شک پیدائش کی ابتدا وہی کرتا ہے، پھر وہی دوبارہ پیدا کرے گا تاکہ جو لوگ ایمان لائے اور جنھوں نے نیک اعمال کیے ان کو پورے انصاف کے ساتھ جزا دے، اور جنھوں نے کفر کا طریقہ اختیار کیا وہ کھولتا ہوا پانی پئیں اور دردناک سزا بُھگتیں اس انکارِ حق کی پاداش میں جو وہ کرتے رہے۔''

اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ قیامت قائم کرنے سے اللہ عزوجل کا مقصد یہ ہے کہ اپنی شان عدل اور انصاف کو ظاہر فرمائے، نیکوں کو جزا اور بدکاروں کو سزا دے۔ دنیا میں بہت سے بدکار ہیں کہ ہر طرح راحت اور آرام سے ہیں اور بہت سے نیکوکار، صالح اور پرہیزگار ہیں کہ ظالموں کے شکار بنے ہوئے ہیں، اس لیے ضروری ہے کہ اس عالم کے سوا کوئی اور عالم ہو کہ جس میں صالح اور فاسق، شقی اور سعید، ظالم اور مظلوم کا فرق ظاہر ہو اور اس کی شان عدل اور شان انصاف ظہور میں آئے اور جب قیامت کے دن یہ تمام مقدمات پیش ہوں گے اس وقت عمر بھر کے تمام اقوال و افعال، حرکات و سکنات جو خدائی خفیہ پولیس یعنی کراماً کاتبین نے قلم بند کیے تھے وہ سب سامنے رکھ دیے جائیں گے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتٰبًا يَّلْقٰهُ مَنْشُوْرًا ۔ اِقْرَاْ كِتٰبَكَ ؕ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا ؕ (بنی اسرائیل17:14-13)

''اور قیامت کے روز ہم ایک نوشتہ اُس کے لیے نکالیں گے جسے وہ کھلی کتاب کی طرح پائے گا۔۔۔پڑھ اپنا نامۂ اعمال، آج اپنا حساب لگانے کے لیے تُو خود ہی کافی ہے۔''

2.2۔زندگی بعد موت کا عقلی امکان

موت کے بعد کوئی دوسری زندگی ہے یا نہیں؟ اور ہے تو کیسے ہے؟ یہ سوال حقیت میں ہمارے علم کی رسائی سے دور ہے۔ ہمارے پاس وہ آنکھیں نہیں جن سے ہم موت کی سرحد کے اس پار جھانک کر دیکھ سکیں کہ وہاں کیا ہے اور کیا

نہیں ہے۔ ہمارے پاس وہ کان نہیں جن سے ہم ادھر کی کوئی آواز سن سکیں۔ ہم کوئی ایسا آلہ بھی نہیں رکھتے جس کے ذریعے سے تحقیق کے ساتھ معلوم کیا جاسکے کہ ادھر کچھ ہے یا کچھ نہیں۔ لہٰذا جہاں تک سائنس کا تعلق ہے، یہ سوال اس کے دائرے سے قطعی خارج ہے، جو شخص سائنس کا نام لے کر کہتا ہے کہ موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے، وہ بالکل ایک غیر سائنٹفک بات کہتا ہے۔ سائنس کی رُو سے نہ تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ کوئی زندگی ہے اور نہ یہ کہ کوئی زندگی نہیں ہے۔ جب تک کہ ہم کوئی یقینی ذریعۂ علم نہیں پاتے کم از کم اس وقت تک تو صحیح سائنٹفک رویہ یہی ہو سکتا ہے کہ ہم زندگی بعد موت کا انکار کریں، نہ اقرار۔

مگر کیا عملی زندگی میں ہم اس سائنٹفک رویے کو نباہ سکتے ہیں؟ شاید نہیں، بل کہ یقیناً نہیں۔ عقلی حیثیت سے یہ تو ممکن ہے کہ جب ایک چیز کو جاننے کے ذرائع ہمارے پاس نہ ہوں تو اس کے متعلق ہم نفی اور اثبات دونوں سے پرہیز کریں۔ لیکن جب اسی چیز کا تعلق ہماری عملی زندگی سے ہو تو ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہتا کہ یا تو انکار پر اپنا طرزِ عمل قائم کریں یا اقرار پر۔ مثلاً ایک شخص ہے جس سے آپ واقف نہیں ہیں۔ اگر اس کے ساتھ آپ کا کوئی معاملہ درپیش نہ ہو تو آپ کے لیے یہ ممکن ہے کہ اس کے ایمان دار ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی حکم نہ لگائیں لیکن جب آپ کو اس سے معاملہ کرنا ہو تو آپ مجبور ہیں کہ یا تو اسے ایمان دار سمجھ کر معاملہ کریں یا بے ایمان سمجھ کر۔ اپنے ذہن میں آپ ضرور یہ خیال کر سکتے ہیں کہ جب تک اس کا ایمان دار ہونا یا نہ ہونا ثابت نہ ہو جائے، اس وقت تک ہم شک کے ساتھ معاملہ کریں گے۔ مگر اس کی ایمان داری کو مشکوک سمجھتے ہوئے جو معاملہ آپ کریں گے، عملاً اس کی صورت وہی ہو گی جو اس کی ایمان داری کا انکار کرنے کی صورت میں ہو سکتی تھی۔ لہٰذا فی الواقع انکار اور اقرار کے درمیان شک کی حالت صرف ذہن ہی میں ہو سکتی ہے، عملی رویہ کبھی شک پر قائم نہیں ہو سکتا، اس کے لیے تو اقرار یا انکار بہ ہر حال ناگزیر ہے۔

2.2.1۔ عقیدۂ حیات بعد الموت کی اہمیت

یہ بات تھوڑے ہی غور و فکر سے ہماری سمجھ میں آسکتی ہے کہ زندگی بعد موت کا سوال محض ایک فلسفیانہ سوال نہیں ہے بل کہ ہماری عملی زندگی سے اس کا بہت گہرا تعلق ہے۔ دراصل ہمارے اخلاقی رویے کا سارا انحصار ہی اس سوال پر ہے۔ اگر میرا خیال یہ ہو کہ زندگی جو کچھ ہے بس یہی دنیوی زندگی ہے، اور اس کے بعد کوئی دوسری زندگی نہیں ہے تو

میرا اخلاقی رویہ ایک طرح کا ہوگا۔ اور اگر میں یہ خیال رکھتا ہوں کہ اس کے بعد ایک دوسری زندگی بھی ہے جس میں مجھے اپنی موجودہ زندگی کا حساب دینا ہوگا، اور وہاں میرا اچھا یا برا انجام میرے یہاں کے اعمال پر منحصر ہوگا تو یقیناً میرا اخلاقی طرزِ عمل بالکل ایک دوسری ہی طرح کا ہوگا۔ اس کی مثال یوں سمجھیے جیسے ایک شخص یہ سمجھتے ہوئے سفر کر رہا ہے کہ اسے بس یہاں سے کراچی تک جانا ہے اور کراچی پہنچ کر نہ صرف یہ کہ اس کا سفر ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا بل کہ وہ وہاں پولیس اور عدالت اور ہر اس طاقت کی دست اس سے باہر ہوگا جو اس سے کسی قسم کی باز پرس کر سکتی ہو۔ اس کے برعکس ایک دوسرا شخص یہ سمجھتا ہے کہ یہاں سے کراچی تک تو اس کے سفر کی صرف ایک ہی منزل ہے، اس کے بعد اسے سمندر پار ایک ایسے ملک میں جانا ہوگا، جہاں کا فرماں روا وہی ہے جو پاکستان کا فرماں روا ہے اور اس کے دفتر میں میرے اس پورے کارنامے کا خفیہ ریکارڈ موجود ہے جو میں نے پاکستان کے اس حصے میں انجام دیا ہے اور وہاں میرے ریکارڈ کو جانچ کر فیصلہ کیا جائے گا کہ میں اپنے کام کے لحاظ سے کس درجے کا مستحق ہوں۔ آپ بہ آسانی اندازہ کر سکتے ہیں کہ ان دونو شخصیتوں کا طرزِ عمل کس قدر ایک دوسرے سے مختلف ہوگا۔ پہلا شخص یہاں سے کراچی تک کے سفر کی تیاری کرے گا اور دوسرے کی تیاری بعد کی طویل منزلوں کے لیے بھی ہوگی۔ پہلا شخص یہ سمجھے گا کہ نفع یا نقصان جو کچھ بھی ہے، کراچی پہنچنے تک ہے، آگے کچھ نہیں اور دوسرا یہ خیال کرے گا کہ اصل نفع و نقصان سفر کے پہلے مرحلے میں نہیں ہے بل کہ آخری مرحلے میں ہے۔ پہلا شخص اپنے افعال کے صرف انھی نتائج پر نظر رکھے گا جو کراچی تک کے سفر میں نکل سکتے ہیں لیکن دوسرے شخص کی نگاہ ان نتائج پر ہوگی جو سمندر پار دوسرے ملک میں پہنچ کر نکلیں گے۔ ظاہر ہے کہ ان دونو شخصیتوں کے طرزِ عمل کا یہ فرق بہ راہ راست نتیجہ ہے ان کی اس رائے کا جو وہ اپنے سفر کی نوعیت کے متعلق رکھتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح ہماری اخلاقی زندگی میں بھی وہ عقیدہ فیصلہ کن اثر رکھتا ہے جو ہم زندگی کے بعد موت کے بارے میں رکھتے ہیں۔ عمل کے میدان میں جو قدم بھی ہم اٹھائیں گے، اس کی سمت کا تعین اس بات پر منحصر ہوگا کہ آیا ہم اسی زندگی کو پہلی اور آخری زندگی سمجھ کر کام کر رہے ہیں یا کسی بعد کی زندگی اور اس کے نتائج کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ پہلی صورت میں ہمارا قدم ایک سمت اٹھے گا اور دوسری صورت میں اس کی سمت بالکل مختلف ہوگی۔

اس سے معلوم ہوا کہ زندگی بعد موت کا سوال محض ایک عقلی اور فلسفیانہ سوال نہیں ہے بل کہ عملی زندگی کا سوال ہے اور جب بات یہ ہے تو ہمارے لیے اس معاملے میں شک اور تردد کے مقام پر ٹھہرنے کا کوئی موقع نہیں۔ شک

کے ساتھ جو رویہ ہم زندگی میں اختیار کریں گے، وہ بھی لا محالہ انکار ہی کے رویے جیسا ہو گا، لہٰذا ہم بہ ہر حال اس امر کا تعین کرنے پر مجبور ہیں کہ آیا موت کے بعد کوئی اور زندگی ہے یا نہیں؟ اگر سائنس اس کے تعین میں ہماری مدد نہیں کرتی تو ہمیں عقلی استدلال سے مدد لینی چاہیے۔

2.2.3۔ عقلیت کی رسائی

اب دیکھنا چاہیے کہ عقلی استدلال کے لیے ہمارے پاس کیا مواد ہے؟

ہمارے سامنے ایک تو خود انسان ہے، اور دوسرے یہ نظامِ کائنات، ہم انسان کو اس نظامِ کائنات کے اندر رکھ کر دیکھیں گے کہ جو کچھ انسان میں ہے، آیا اس کے سارے مقتضیات اس نظام میں پورے ہو جاتے ہیں یا کوئی چیز بچی رہ جاتی ہے جس کے لیے کسی دوسری نوعیت کے نظام کی ضرورت ہو؟

دیکھیے، انسان ایک تو جسم رکھتا ہے جو بہت سے معدنیات، نمکیات، پانی اور گیسوں کا مجموعہ ہے، اس کے جواب میں کائنات کے اندر بھی مٹی، پتھر، دھاتیں، نمک، گیسیں، دریا اور اسی جنس کی دوسری چیزیں موجود ہیں۔ ان چیزوں کو کام کرنے کے لیے جتنے قوانین کی ضرورت ہے، وہ سب کائنات کے اندر کارفرما ہیں اور جس طرح وہ باہر کی فضا میں پہاڑوں، دریاؤں اور ہواؤں کو اپنے حصے کا کام پورا کرنے کا موقع دے رہے ہیں، اسی طرح انسانی جسم کو بھی ان قوانین کے تحت کام کرنے کا موقع حاصل ہے۔

پھر انسان ایک ایسا وجود ہے جو گرد و پیش کی چیزوں سے غذا لے کر بڑھتا اور نشو و نما حاصل کرتا ہے۔ اسی جنس کے درخت، پودے اور گھاس پھونس کائنات میں بھی موجود ہیں اور وہ قوانین بھی یہاں پائے جاتے ہیں جو نشو و نما پانے والے اجسام کے لیے درکار ہیں۔

پھر انسان ایک زندہ وجود ہے جو اپنے ارادے سے حرکت کرتا ہے، اپنی غذا خود اپنی کوشش سے فراہم کرتا ہے، اپنے نفس کی آپ حفاظت کرتا ہے اور اپنی نوع کو باقی رکھنے کا انتظام کرتا ہے۔ کائنات میں اس جنس کی بھی دوسری بہت سی قسمیں موجود ہیں، خشکی، پانی اور ہوا میں بے شمار حیوانات پائے جاتے ہیں اور وہ قوانین بھی تمام و کمال یہاں کارفرما ہیں جو ان زندہ ہستیوں کے پورے دائرۂ عمل پر حاوی ہونے کے لیے کافی ہیں۔

ان سب سے اوپر انسان ایک اور نوعیت کا وجود بھی رکھتا ہے جس کو ہم اخلاقی وجود کہتے ہیں۔اس کے اندر نیکی اور بدی کرنے کا شعور ہے، نیک اور بد کی تمیز ہے، نیکی اور بدی کرنے کی قوت ہے اور اس کی فطرت یہ مطالبہ کرتی ہے کہ نیکی کا اچھا اور بدی کا برا نتیجہ ظاہر ہو۔ وہ ظلم اور انصاف، سچائی اور جھوٹ، حق اور ناحق، رحم اور بے رحمی، احسان اور احسان فراموشی، فیاضی اور بخل، امانت اور خیانت اور ایسی ہی مختلف اخلاقی صفات کے درمیان فرق کرتا ہے۔ یہ صفات عملاً اس کی زندگی میں پائی جاتی ہیں اور یہ محض خیالی چیزیں نہیں ہیں بل کہ بالفعل ان کے اثرات انسانی تمدن پر مرتب ہوتے ہیں۔ لہٰذا انسان جس فطرت پر پیدا ہوا ہے، اس کا شدت کے ساتھ تقاضا یہ ہے کہ جس طرح اس کے افعال کے طبعی نتائج رونما ہوتے ہیں، اسی طرح اخلاقی نتائج بھی رُونما ہوں۔

مگر نظامِ کائنات پر گہری نگاہ ڈال کر دیکھیے، کیا اس نظام میں انسانی افعال کے اخلاقی نتائج پوری طرح رونما ہو سکتے ہیں؟ یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہاں اس کا امکان نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں کم از کم ہمارے علم کی حد تک کوئی دوسری ایسی مخلوق نہیں پائی جاتی جو اخلاقی وجود رکھتی ہو۔ سارا نظامِ کائنات طبعی قوانین کے ماتحت چل رہا ہے، اخلاقی قوانین اس میں کسی طرف کارفرما نظر نہیں آتے۔ یہاں روپے میں وزن اور قیمت ہے مگر سچائی میں نہ وزن ہے، نہ قیمت۔ یہاں آم کی گٹھلی سے ہمیشہ آم پیدا ہوتا ہے مگر حق پرستی کا بیج بونے والے پر کبھی پھولوں کی بارش ہوتی ہے اور کبھی بل کہ اکثر جوتیوں کی۔ یہاں مادی عناصر کے لیے مقرر قوانین ہیں جن کے مطابق ہمیشہ مقرر نتیجہ نکل سکے۔ طبعی قوانین کی فرماں روائی کے سبب سے اخلاقی نتائج کبھی تو نکل ہی نہیں سکتے، کبھی نکلتے ہیں تو صرف اس حد تک جس کی اجازت طبعی قوانین دے دیں اور بارہا ایسا بھی ہوتا ہے کہ اخلاق ایک فعل سے ایک نتیجہ نکلنے کا تقاضا کرتا ہے مگر طبعی قوانین کی مداخلت سے نتیجہ بالکل برعکس نکل آتا ہے۔ انسان نے خود اپنے تمدنی و سیاسی نظام کے ذریعے سے تھوڑی سی کوشش اس امر کی کی ہے کہ انسانی اعمال کے اخلاقی نتائج ایک مقرر ضابطے کے مطابق برآمد ہو سکیں۔ مگر یہ کوشش بہت محدود پیمانے پر ہے اور بے حد ناقص ہے، ایک طرف طبعی قوانین اس کو محدود اور ناقص بناتے ہیں اور دوسری طرف انسان کی اپنی بہت سی کم زوریاں اس انتظام کے نقائص میں اور زیادہ اضافہ کر دیتی ہیں۔

اس سلسلے میں چند مثالوں پر غور کیجیے:

دیکھیے، ایک شخص اگر کسی دوسرے شخص کا دشمن ہو اور اس کے گھر میں آگ لگا دے تو اس کا گھر جل جائے گا۔ یہ اس کے فعل کا طبعی نتیجہ ہے، اس کا اخلاقی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ اس شخص کو اتنی ہی سزا ملے جتنا اس نے ایک خاندان کو نقصان پہنچایا ہے۔ مگر اس نتیجے کا ظاہر ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ آگ لگانے والے کا سراغ ملے، وہ پولیس کے ہاتھ آسکے، اس پر جرم ثابت ہو، عدالت پوری طرح اندازہ کر سکے کہ آگ لگنے سے اس خاندان کو اور اس کی آیندہ نسلوں کو ٹھیک ٹھیک کتنا نقصان پہنچا ہے اور پھر انصاف کے ساتھ اس مجرم کو اتنی ہی سزا دے۔ اگر ان شرطوں میں سے کوئی شرط بھی پوری نہ ہو تو اخلاقی نتیجہ یا تو بالکل ہی ظاہر نہ وہ گا یا اس کا صرف ایک تھوڑا سا حصہ ظاہر ہو کر رہ جائے گا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اپنے حریف کو برباد کر کے وہ شخص دنیا میں مزے سے پھولتا پھلتا رہے۔

اس سے بڑے پیمانے پر ایک اور مثال لیجیے:

چند اشخاص اپنی قوم میں اثر پیدا کر لیتے ہیں اور ساری قوم ان کے کہے پر چلنے لگتی ہے۔ اس پوزیشن سے فائدہ اٹھا کر وہ لوگوں میں قوم پرستی کا اشتعال اور ملک گیری کا جذبہ پیدا کرتے ہیں، گرد و پیش کی قوموں سے جنگ چھیڑ دیتے ہیں، لاکھوں آدمیوں کو ہلاک کرتے ہیں، ملک کے ملک تباہ کر ڈالتے ہیں اور کروڑوں انسانوں کو ذلیل اور پست زندگی بسر کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ انسانی تاریخ پر ان کی ان کاروائیوں کا ایسا زبردست اثر پڑتا ہے جس کا سلسلہ آیندہ سیکڑوں برس تک پشت در پشت اور نسل در نسل پھیلتا جائے گا۔ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ یہ چند اشخاص جس جرمِ عظیم کے مرتکب ہوئے ہیں، اس کی مناسب اور منصفانہ سزا ان کو کبھی اس دنیوی زندگی میں مل سکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ اگر ان کی بوٹیاں بھی نوچ لی جائیں، اگر ان کو زندہ جلا ڈالا جائے یا کوئی ایسی سزا دی جائے جو انسان کے بس میں ہے تب بھی کسی طرح وہ اس نقصان کے برابر سزا نہیں پا سکتے جو انھوں نے کروڑہا انسانوں کو اور ان کی آیندہ بے شمار نسلوں کو پہنچایا ہے۔ موجودہ نظامِ کائنات جن طبعی قوانین پر چل رہا ہے، ان کے تحت کسی طرح یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنے جرم کے برابر سزا پا سکیں۔

اسی طرح ان نیک انسانوں کو لیجیے جنھوں نے نوعِ انسانی کو حق اور راستی کی تعلیم دی اور ہدایت کی روشنی دکھائی، جن کے فیض سے بے شمار انسانی نسلیں صدیوں سے فائدہ اٹھا رہی ہیں اور نہ معلوم آیندہ کتنی صدیوں تک اٹھاتی چلی جائیں گی۔ کیا یہ ممکن ہے کہ ایسے لوگوں کی خدمات کا پورا صلہ ان کو اس دنیا میں مل سکے؟ کیا آپ تصور کر سکتے ہیں کہ موجودہ طبعی قوانین کی حدود کے اندر ایک شخص اپنے اس عمل کا پورا صلہ حاصل کر سکتا ہے جس کا ردِ عمل اس کے مرنے کے بعد ہزاروں برس تک اور بے شمار انسانوں تک پھیل گیا ہو؟

جیسا کہ ابھی بیان ہوا، اول تو موجودہ نظامِ کائنات جن قوانین پر چل رہا ہے، ان کے اندر اتنی گنجایش ہی نہیں ہے کہ انسانی افعال کے اخلاقی نتائج پوری طرح مرتب ہو سکیں۔ دوسرے یہاں چند سال کی زندگی میں انسان جو عمل بھی کرتا ہے اس کے ردِ عمل کا سلسلہ اتنا وسیع ہوتا ہے اور اتنی مدت تک جاری رہتا ہے کہ صرف اسی کے پورے نتائج وصول کرنے کے لیے ہزاروں بل کہ لاکھوں برس کی زندگی درکار ہے اور موجودہ قوانینِ قدرت کے ماتحت انسان کو اتنی زندگی ملنی ناممکن ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسانی ہستی کی خاکی، عضوی اور حیوانی عناصر کے لیے تو موجودہ طبعی دنیا (Physical World) اور اس کے طبعی قوانین ہیں مگر اس کے اخلاقی عنصر کے لیے یہ دنیا بالکل ناکافی ہے۔ اس کے لیے ایک دوسرا نظامِ عالم درکار ہے، جس میں حکم راں قانون (Governing Law) اخلاق کا قانون ہو اور طبعی قوانین اس کے ماتحت محض مددگار کی حیثیت سے کام کریں۔ جس میں زندگی محدود نہ ہو بل کہ غیر محدود ہو، جس میں وہ تمام اخلاقی نتائج جو یہاں مرتب ہونے سے رہ گئے ہیں یا الٹے مرتب ہوئے ہیں، اپنی صحیح صورت میں پوری طرح مرتب ہو سکیں۔ جہاں سونے اور چاندی کی بجائے نیکی اور صداقت میں وزن اور قیمت ہو، جہاں آگ صرف اس چیز کو جلائے جو اخلاقاً جلنے کی مستحق ہو، جہاں عیش اس کو ملے جو نیک ہو اور مصیبت صرف اس کے حصے میں آئے جو بد ہو۔ عقل چاہتی ہے، فطرت مطالبہ کرتی ہے کہ ایک ایسا نظامِ عالم ضرور ہونا چاہیے۔

2.3۔ قرآنی روشنی

جہاں تک عقلی استدلال کا تعلق ہے وہ ہمیں صرف ''ہونا چاہیے'' کی حد تک لے جا کر چھوڑ دیتا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ آیا واقعی کوئی ایسا عالم ہے بھی تو ہماری عقل اور ہمارا علم، دونو اس کا حکم لگانے سے عاجز ہیں۔ یہاں قرآن ہماری مدد کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ تمھاری عقل اور تمھاری فطرت جس چیز کا مطالبہ کرتی ہے، فی الواقع وہ ہونے والی ہے۔

موجودہ نظامِ عالم جو طبعی قوانین پر بنا ہے، ایک وقت میں توڑ ڈالا جائے گا۔ اس کے بعد ایک دوسرا نظام بنے گا جس میں زمین و آسمان اور ساری چیزیں ایک دوسرے ڈھنگ پر ہوں گی۔ پھر اللہ تعالیٰ تمام انسانوں کو جو ابتدائے آفرینش سے قیامت تک پیدا ہوئے تھے دوبارہ پیدا کر دے گا اور بہ یک وقت ان سب کو اپنے سامنے جمع کر دے گا۔ وہاں ایک ایک شخص کا، ایک ایک قوم کا اور پوری انسانیت کا ریکارڈ ہر غلطی اور ہر فروگذاشت کے بغیر محفوظ ہو گا۔ ہر شخص کے ایک ایک عمل کا جتنا ردِ عمل دنیا میں ہوا ہے، اس کی پوری روداد موجود ہو گی۔ وہ تمام نسلیں گواہوں کے کٹہرے میں حاضر ہوں گی جو اس ردِ عمل سے متاثر ہوئیں۔ ایک ایک ذرہ جس پر انسان کے اقوال اور افعال کے نقوش ثبت ہوئے تھے، اپنی داستان سنائے گا۔ خود انسان کے ہاتھ اور پاؤں اور آنکھ اور زبان اور تمام اعضا شہادت دیں گے کہ ان سے اس نے کس طرح کام لیا۔ پھر اس روداد پر وہ سب سے بڑا حاکم پورے انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے گا کہ کون کتنے انعام کا مستحق ہے اور کون کتنی سزا کا؟ یہ انعام اور یہ سزا دونوں چیزیں اتنے بڑے پیمانے پر ہوں گی کہ جس کا کوئی اندازہ موجود نظامِ عالم کی محدود مقداروں کے لحاظ سے نہیں کیا جا سکتا۔ وہاں وقت اور جگہ کے معیار کچھ اور ہوں گے، وہاں کی مقداریں کچھ اور ہوں گی، وہاں کے قوانین قدرت کسی اور قسم کے ہوں گے۔ انسان کی جن نیکیوں کے اثرات دنیا میں ہزاروں برس چلتے رہے ہیں، وہاں وہ ان کا بھرپور صلہ وصول کر سکے گا، بغیر اس کے کہ موت اور بیماری اور بڑھاپا اس کے عیش کا سلسلہ توڑ سکیں اور اسی طرح انسان کی جن برائیوں کے اثرات دنیا میں ہزارہا برس تک اور بے شمار انسانوں تک پھیلتے رہے ہیں، وہ ان کی پوری سزا بھگتے گا، بغیر اس کے کہ موت اور بے ہوشی آ کر اسے تکلیف سے بچا سکے۔

ایسی ایک زندگی اور ایسے ایک عالم کو جو لوگ ناممکن سمجھتے ہیں، ان کے ذہن کی تنگی قابلِ ترس ہے۔ اگر ہمارے موجودہ نظامِ عالم کا موجودہ قوانینِ قدرت کے ساتھ موجود ہونا ممکن ہے تو آخر ایک دوسرے نظامِ عالم کا دوسرے قوانین کے ساتھ وجود میں آنا کیوں ناممکن ہو؟ البتہ یہ بات کہ واقع میں ایسا ضروری ہو گا، تو اس کا یقین نہ دلیل سے ہو سکتا ہے اور نہ علمی ثبوت سے، اس کے لیے ایمان بالغیب ہی کی ضرورت ہے۔

خود آزمائی

1. تقدیر کے متعلق مذہبِ جبر اور مذہبِ قدر کے دلائل پیش کر کے ان کا تجزیہ کیجیے۔
2. مسئلہ قدر کے بارے میں معتدل اور درست تر موقف کو مع دلائل اجاگر کیجیے۔
3. حیات بعد موت کے عقلی دلائل پیش کیجیے۔

ماخذ و مصادر/مزید مطالعہ

- **جبر و قدر**، سید ابوالا علیٰ مودودی، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور
- **علم الکلام**، مولانا محمد ادریس کاندھلوی، زم زم پبلشرز، کراچی
- **فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں**، امین احسن اصلاحی، فاران فاؤنڈیشن، لاہور
- **توحید، رسالت اور زندگی بعد موت کا عقلی ثبوت**، سید ابوالا علیٰ مودودی، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور
- **علم کلام: تاریخ و مباحث**، ڈاکٹر جنید اکبر، ہائر ایجوکیشن کمیشن، اسلام آباد

یونٹ:9

جدید علم الکلام کے مسائل

فہرست عنوانات

یونٹ کا تعارف

گذشتہ صفحات میں آپ علم الکلام کی تعریف، معنی ومفہوم اور تاریخی ارتقا کے بارے میں پڑھ چکے ہیں۔ علم الکلام کے عمومی مفہوم کی رُو سے کہا جا سکتا ہے کہ مذہبی عقائد کو عقلی و شعوری دلائل سے ثابت کرنے اور ان پر وارد ہونے والے اشکالات کے عقلی جوابات دینے کا نام علم الکلام ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو موجودہ دور میں مذہبی عقائد پر اٹھنے والے سوالات کی نوعیت کافی زیادہ بدل چکی ہے۔، اس کے پیش نظر ان کے پرانے جوابات بھی زیادہ کار گر نہیں رہے اور ضرورت ہے کہ جدید عہد میں مذہب پر کیے جانے والے اعتراضات کے جوابات بھی نئے سرے سے دیے جائیں۔ قدیم زمانے میں عقلی علوم یعنی فلسفہ اور منطق کا زیادہ زور تھا، اس لیے انھی کے ذریعے مذہب پر اشکالات اٹھائے جاتے تھے اور قدیم متکلمین نے بھی انھی علوم کی روشنی میں ان کی تردید کی۔ فی زمانہ مذہب پر سائنس/فلسفۂ سائنس، سوشل سائنسز یعنی سماجی علوم اور تاریخ کی رُو سے تنقید کی جا رہی ہے۔، اس لیے ضروری ہے کہ انھی علوم کے تناظر میں اس تنقید کا جواب دیا جائے۔، خصوصاً سائنسی نظریات کی حقیقت واضح کرنا از حد ضروری ہے کیوں کہ سب سے زیادہ معروف اور مقبول اعتراضات انھی کی بنیاد پر کیے جا رہے ہیں۔

اہل علم و فکر نے اس ضرورت کو محسوس کیا ہے اور پچھلے سوڈیڑھ سو سال میں اس پر کافی کچھ کاوشیں ہوئی ہیں۔، اس ضمن میں برصغیر میں سر سید احمد خان، علامہ شبلی نعمانی، علامہ محمد اقبال، ڈاکٹر محمد رفیع الدین، سید ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا وحید الدین خان بہ طور خاص قابل ذکر ہیں جنھوں نے جدید علم کلام کی صورت گری میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ تاہم ان کے بعد صورتِ حال میں مزید تبدیلی آ چکی ہے اور نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں جن پر مختلف دانش ور کام کر رہے ہیں۔ زیرِ نظر یونٹ میں جدید علم کلام کی ضرورت و اہمیت، اس کے اہم مسائل کے تعارف، مذہب اور سائنس کے باہمی تعلق اور سائنس کے تناظر میں وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کی بحث پیش کی جا رہی ہے۔ مذہب، سائنس اور وجودِ باری تعالیٰ کی بحث ڈاکٹر حافظ محمد زبیر کی کتاب سے ماخوذ ہے جو **وجودِ باری تعالیٰ: مذہب، فلسفہ اور سائنس کی روشنی میں** کے نام سے شایع ہوئی ہے۔، تفصیل کے لیے اس کتاب کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اہم کتابوں کے نام یونٹ کے آخر میں دیے گئے ہیں جن میں اس موضوع کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں تفصیلی بحثیں موجود ہیں جن کا مطالعہ یقیناً علم و بصیرت میں اضافے کا موجب ہو گا۔

یونٹ کے مقاصد

اُمید ہے کہ اس یونٹ کے مطالعے سے آپ اس قابل ہو سکیں گے کہ

1. جدید علم کلام کی ضرورت واہمیت اجاگر کر سکیں۔
2. علم کلام کے جدید مسائل کا تعارف کرا سکیں۔
3. وجودِ باری تعالیٰ اور تخلیق کائنات کے متعلق سائنسی نظریات پر اسلامی زاویہ نظر سے تنقید کر سکیں۔
4. یہ واضح کر سکیں کہ کیا اسلام اور سائنس باہم متصادم ہیں یا ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں؟
5. سائنس سے مذہبی حقائق کے اثبات کے متعلق مختلف فکری رجحانات کا جائزہ لے سکیں۔

1۔ جدید علمِ کلام کی ضرورت واہمیت

غیر مسلموں کو مذہب کی طرف راغب کرنے اور مسلمانوں کو شکوک و شبہات سے بچانے کے لیے مذہب اور خصوصاً اسلام پر جدید علوم کی روشنی میں اٹھائے گئے اعتراضات کا جواب دینا بے حد ضروری ہے۔، اس کے لیے جدید علوم کو سیکھنا بھی ناگزیر ہے۔ اس سلسلے میں چند مفکرین کی آرا پیش کی جاتی ہیں۔

غیر مسلموں کے اعتراضات کا جواب دینے کے لیے جدید علوم کے حصول کی اہمیت بیان کرتے ہوئے علامہ شبلی نعمانی نے لکھا ہے:

> علما کو اس بات کا مطلق خوف نہیں کرنا چاہیے کہ علومِ جدیدہ مذہبِ اسلام کے بر خلاف ہیں اور ان کی تعلیم سے عقاید مذہب میں خلل آجاتا ہے کیوں کہ جب امام غزالیؒ کی طرح وہ ان علوم کو خود حاصل کریں گے تو ان کو وہ مسائل معلوم ہو جائیں گے جن میں مذہبی مخالفت کا احتمال پیدا ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں وہ ان مسائل کی تردید یا اسلام سے ان کی مطابقت بہ خوبی کر سکیں گے اور جدید تعلیم یافتوں کو مذہبی شکوک و شبہات سے محفوظ رکھ سکیں گے۔ صاف ظاہر ہے کہ جب تک ہماری قوم کے علما جدید فلسفہ اور جدید علوم کو بہ ذات خود حاصل نہ کریں، ناممکن ہے کہ وہ ان اعتراضات کا جواب دے سکیں جو یورپ کے ملاحدہ مذہب اسلام پر کرتے ہیں اور جن کا اثر ہماری قوم کے جدید تعلیم یافتوں پر پڑتا ہے۔(خطبات شبلی، ص90)

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے انحطاطِ اسلام کے اسباب کی نشان دہی کرتے ہوئے اس کی بنیادی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ہم نے جدید علوم کو کلی طور پر رد کر کے اسلام کی غلط تعبیر پیش کی ہے۔، اس کے ازالے کی صورت بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

> انحطاطِ اسلام کے اس سبب کی نوعیت ہی سے ظاہر ہے کہ اس کا ازالہ کرنے اور اسلام کو دوبارہ عروج کی طرف مائل کرنے کا طریق صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم بہ شدتِ تمام روحِ قرآن سے وابستہ رہتے ہوئے مغرب کے غلط فلسفیانہ تصورات کی تردید کریں۔، اگر ہماری تردید علمی اور عقلی لحاظ سے فیالواقع درست اور کام یاب ہو گی تو رفتہ رفتہ ان تصورات کا اثر بالکل زائل ہو جائے گا۔ لیکن

اس کا ایک اور فائدہ بھی ہو گا جو اس فائدہ سے بہ درجہا زیادہ قیمتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس قسم کی تردید مہیا کرنے کی کوشش کے دوران میں ہم محسوس کریں گے کہ گو قرآن کے اندر مجملاً ان تمام فلسفوں کی تردید موجود ہے جو قیامت تک پیدا ہوتے رہیں گے لیکن ہم محض قرآن کی عبارتوں کو نقل کر کے اغیار کو قائل نہیں کر سکتے بلکہ ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم ہر غلط فلسفہ کے بارے میں قرآن کے موقف کو جدید معیاری، علمی اور عقلی استدلال کا جامہ پہنائیں اور دشمن کے آلات ہی سے دشمن کا مقابلہ کریں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ہم قرآن کے مطالب اور معانی کی گہرائیوں میں غوطہ لگائیں اور پورے غور و فکر کے بعد اس کے تمام عقلی نتائج اور حاصلات اور علمی مضمرات اور متضمنات کا استخراج اور استنباط کریں۔ اس غرض کے لیے ضروری ہے کہ ہم طبیعیات، حیاتیات، نفسیات اور فلسفہ کے ان تمام قدیم و جدید حقائق کو بھی مضمراتِ قران میں شمار کریں جو روحِ قرآن کی تائید کرتے ہیں، یا اس سے مطابقت رکھتے ہیں، یا اس کی مخالفت نہیں کرتے اور خود بھی علمی مسلمات کا درجہ رکھتے ہیں۔ (قرآن اور علم جدید، ص15)

ہمارے یہاں عمومی طور سے ابھی قدیم علم کلام ہی پر ساری توجہ مرکوز ہے اور جدید مسائل اور اشکالات ابھی زیادہ قابل اعتنا نہیں سمجھے جا رہے۔ مولانا زاہد الراشدی نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

اب ہم ان تبدیلیوں اور ان کے حوالے سے پیدا ہونے والی ضروریات کی طرف آتے ہیں جو گذشتہ تین صدیوں کے دوران بہ تدریج رونما ہوئی ہیں اور ہمارے خیال میں ہم اپنے تنزل اور غلامی کے اس دور میں ''تحفظات'' کے دائرے میں محصور ہو جانے کی وجہ سے ان کی طرف توجہ نہیں دے سکے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارا ''علم العقائد والکلام'' ان تبدیلیوں اور ضروریات کو اپنے ساتھ ایڈجسٹ نہیں کر سکا اور ہم آج کے عالمی تناظر میں ایمانیات و عقائد کے ضروری تقاضوں کے ساتھ اس کو ہم آہنگ نہیں پاتے جس کی طرف مختلف اصحابِ فکر و دانش ہمیں وقتاً فوقتاً توجہ دلاتے رہتے ہیں لیکن ہم ابھی تک اس کا پوری طرح احساس و ادراک نہیں کر پا رہے۔ (ماہ نامہ الشریعہ، اپریل 2013ء)

انھوں نے مزید لکھا ہے:

عالمی افق پر گذشتہ تین صدیوں کے درمیان رُو نما ہونے والی علمی تبدیلیوں اور خاص طور پر فلسفہ، سائنس اور عمرانیات کی انسانی ذہنوں پر حکمرانی سے پیدا شدہ صورت حال میں ہمیں ''علم العقائد والکلام'' کے نصاب کا از سر نو جائزہ لینا ہو گا۔ اس کا مطلب عقائد میں تبدیلی نہیں ہے بلکہ ان کی تعبیرات و تشریحات کے اسالیب اور ترجیحات کی از سر نو تشکیل ہے جو وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ ماضی میں یونانی اور دیگر فلسفوں کی آمد پر ہم نے اسلامی عقائد پر پوری دلجمعی کے ساتھ قائم رہتے ہوئے ان کی علمی و عقلی توجیہات و تعبیرات کا ایک نیا نظام تشکیل دیا تھا جس کے ذریعے ہم نے اپنے عقائد و ایمانیات کے خلاف فلسفہ و معقولات کی یلغار کا رخ موڑ دیا تھا۔ آج بھی اسی کام کے احیا کی ضرورت ہے اور عقائد و ایمانیات کے باب میں جدید فلسفہ، سائنس اور عمرانیات کے پیدا کردہ مسائل اور اشکالات کسی اشعری، ماتریدی، ابن حزم، غزالی، ابن رشد، ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ تلاش میں ہیں۔ (ایضاً)

جناب ثاقب اکبر نے جدید علم کلام کی ضرورت کے تاریخی پس منظر پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر کیا ہے:

مغرب میں کلیسا کے زوال اور سیکولرزم کے رواج نے عقل و خرد کی دنیا ہی بدل دی۔ جدید فلسفے کی جرأتِ رندانہ نے افکار کی رنگارنگی کو جنم دیا۔ مادی کائنات کی تسخیر کے انسانی عزم نے معجزے کر دکھائے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کی سرعت انگیز ترقیوں نے آنکھیں چندھیا دیں۔ تبدیلیاں سرحدوں اور سمندروں کے اس پار اثرات مرتب کرنے لگیں۔ عالمِ مشرق کی دنیائے مذہب تک بھی یہ غلغلہ آ پہنچا۔ اہلِ مذہب نے مختلف انداز سے اس کا استقبال کیا۔ انکار، توجیہ، دفاع، تصدیق، شک، مرعوبیت اور عدم التفات جیسے کئی انداز تھے۔ اُدھر تبدیلیوں کا سلسلہ جاری ہے اور اِدھر کم و بیش مذکورہ انداز بھی جاری ہیں۔ کبھی اقبال گلہ مند ہوئے:

اُدھر دگر گوں ہے لحظہ لحظہ
اِدھر بدلتا نہیں زمانہ

مذہب کو درپیش چیلنجز اور مذہبی عقائد کے سامنے اٹھتے سوالات متقاضی تھے کہ اہلِ مذہب سینہ سپر ہوں۔، قبول کریں یا جواب دیں۔ جو صورت بھی اختیار کریں اس کا مطلب نئے علم کلام کی

ضرورت کو قبول کرنے کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا۔ ہندوستان، مصر، ایران وغیرہ سے ایسے مردانِ کار اٹھے جنھوں نے اس تقاضے کو سمجھا اور اپنے اپنے سلیقے اور فہم کے مطابق دادِ سخن دی۔ ان کے جواب سے اتفاق یا عدم اتفاق، جزوی اتفاق یا جزوی اختلاف کا حق تو آزاد اندیشوں کو پہنچتا ہے لیکن ان کے اقدام کی داد دیے بغیر چارہ نہیں۔ (تجزیات، مارچ 2016ء)

اہل علم کے مندرجہ بالا اقتباسات کا حاصل یہ ہے کہ:

- جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کو شکوک و شبہات سے بچانے کے لیے جدید علوم اور فلسفوں کو سیکھ کر جدید اشکالات کی تردید ضروری ہے۔
- غلط فلسفوں کی تردید کے لیے محض قرآن کی آیات قرآن پڑھ دینا کافی نہیں ہے بل کہ ان فلسفوں کی تنقید کے لیے قرآن مجید کی تعلیمات کو جدید علمی اور عقلی اسلوبِ استدلال میں پیش کرنا لازم ہے۔
- مذہبی حلقوں میں عموماً جدید تبدیلیوں کے عدم ادراک کی وجہ سے علم کلام ان تبدیلیوں کی ضروریات پوری نہیں کر پارہا۔ اس لیے ضرورت ہے کہ فلسفہ، سائنس اور عمرانیات کے جدید تصورات کو سامنے رکھتے ہوئے علم کلام کے اسالیب کی از سرِ نو تشکیل کی جائے۔
- جدید فلسفے اور سائنس و ٹیکنالوجی کے اٹھائے گئے سوالات پر مختلف خطوں کے اہل علم نے جو کاوشیں کی ہیں، اس سلسلے کو جاری رکھنے اور آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔

2۔ جدید علم کلام کے اہم مسائل

جدید علم کلام میں کون کون سے مسائل پر بحث ہوگی یا دوسرے لفظوں میں اس کے مباحث اور مندرجات کیا ہوں گے؟ تو اس سلسلے میں عقائد سے لے کر جدید فکری و فلسفیانہ مسائل اور تہذیبی و تمدنی مسائل کو بھی اس میں شامل کیا گیا ہے۔ ذیل میں چند اہم مفکرین کے اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں جنھوں نے علم کلام کے جدید مسائل کی نشان دہی کی ہے۔

علامہ شبلی نعمانی کے مطابق جدید علم کلام کا مایۂ خمیر قدیم علم کلام ہی ہے تاہم اس کی ترتیب و تدوین جدید طریقے پر ہونی چاہیے کہ قدیم مصنفین کی کتابوں سے عقائد کے مسائل کو از سرِ نو مرتب کیا جائے۔ آگے چل کر انھوں

نے لکھا ہے:

قدیم علم کلام میں صرف عقائدِ اسلام کے متعلق بحث ہوتی تھی کیوں کہ اس زمانے میں مخالفین نے اسلام پر جو اعتراضات کیے تھے، عقائد ہی کے متعلق تھے۔ لیکن آج کل تاریخی، اخلاقی، تمدنی ہر حیثیت سے مذہب کو جانچا جاتا ہے۔ یورپ کے نزدیک کسی مذہب کے عقائد اس قدر قابل اعتراض نہیں جس قدر اس کے قانونی اور اخلاقی مسائل ہیں۔ ان کے نزدیک تعددِ نکاح، طلاق، غلامی، جہاد کا کسی مذہب میں جائز ہونا، اس مذہب کے باطل ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ اس بنا پر علم کلام میں اس قسم کے مسائل سے بھی بحث کرنی ہوگی اور یہ حصّہ بالکل نیا علم کلام ہوگا۔ (الکلام، ص6)

مولانا زاہد الراشدی کے نزدیک علم کلام میں سرِ فہرست سائنسی منہاج فکر سے پیدا ہونے والے مسائل ہیں جن کا تذکرہ پرانے علم کلام میں نہیں ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

ہمارے ''علم العقائد والکلام'' کے بیشتر مباحث یونانی فلسفہ اور اس کے ساتھ ساتھ ایرانی، ہندی اور قبطی فلسفہ کے ساتھ ہمارے علمی تعارف کی پیداوار ہیں اور ہمارے ہاں اسے ''معقولات'' کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے جبکہ خود اس فلسفہ کی اپنی ہیئت تبدیل ہو چکی ہے اور ارتقائی مراحل نے اس کی شکل و صورت تک بدل کر رکھ دی ہے۔ مثلاً ماضی میں سائنس کو معقولات کا شعبہ تصور کیا جاتا تھا اور وہ فلسفہ کا حصہ سمجھی جاتی تھی، چناں چہ ہمارے ہاں فلکیات اور طبعیات کو معقولات ہی کے ایک حصے کے طور پر پڑھایا جاتا تھا، جبکہ سائنس ایک عرصہ سے فلسفہ و معقولات سے الگ ہو کر ایک مستقل علم کی شکل اختیار کر چکی ہے اور اب وہ معقولات اور فلسفہ کا حصہ نہیں ہے بلکہ مشاہدات و محسوسات کے دائرے میں شامل ہے لیکن ہم درسِ نظامی کے نصاب میں اس تبدیلی کا ابھی تک ادراک نہیں کر سکے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ فلسفہ اور سائنس کی علاحدگی کے باعث عقائد اور ان کی تعبیرات کے ضمن میں جو نئے سوالات پیدا ہوئے ہیں، ہم ان کا جواب دینے کی سرے سے ضرورت محسوس نہیں کر رہے۔ مثلاً فلکیات و طبیعیات جب تک فلسفہ و معقولات کا حصہ تصور ہوتے تھے، ان کی کسی بات سے قرآن و سنت کے کسی ارشاد کے تعارض و تضاد کی صورت میں ہم

آسانی سے یہ کہہ دیا کرتے تھے کہ ہماری عقل کا دائرہ محدود ہے جبکہ معقولات کا دائرہ اور اس کے امکانات بہت وسیع ہیں۔ اس لیے کوئی بات اگر ہماری معروضی اور محدود عقل کے دائرے میں نہیں آتی تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ معقولات کے وسیع دائرے اور اس کے مستقبل کے امکانات سے بھی متصادم ہے اور ہمارا یہ جواب نہ صرف یہ کہ اطمینان کی صورت پیدا کر دیتا تھا بلکہ بہت سی صورتوں میں عملاً بھی ایسا ہو جاتا تھا لیکن سائنس کے عقل و فلسفہ کے دائرے سے نکل کر مشاہدات و محسوسات اور تجربات کے زمرہ میں شامل ہو جانے کے بعد یہ جواب کافی نہیں ہے اور ہمیں ایسے سوالات کے جوابات کے لیے کوئی اور اسلوب اختیار کرنا ہوگا اور میری طالب علمانہ رائے میں آج کے دور میں ہمارے علم عقائد کے لیے یہ وقت کا سب سے بڑا چیلنج ہے۔ (الشریعہ، اپریل 2013ء)

اس کا مطلب یہ ہے کہ جدید علم کلام میں سائنسی تجربات کے نتائج سے پیدا ہونے والے اعتراضات کا جواب دینا سب سے بڑا چیلنج ہے۔ اس کے بعد انھوں نے ایک دوسرے گوشے کی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھا ہے:

اسی طرح یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ فلسفہ اور سائنس کے پہلو بہ پہلو ایک اور علم بھی بہت سے سوالات لیے ہمارے سامنے کھڑا ہے اور وہ عمرانیات اور سوشیالوجی کا علم ہے جس نے اس قدر ترقی کی ہے کہ جدید تہذیب اور گلوبل سولائزیشن میں اس نے وحی اور آسمانی تعلیمات کی جگہ حاصل کر رکھی ہے اور انسانی سوسائٹی کے بیشتر مسائل اب اسی کے حوالے سے طے ہوتے ہیں مگر ہمارے ہاں اس سے بے اعتنائی کا یہ عالم ہے کہ ابن خلدونؒ اور شاہ ولی اللہؒ کے بعد اس درجہ کا کوئی اور عالم نظر نہیں آتا جس نے عمرانیات کو باقاعدہ موضوع بنا کر اس پر بحث کی ہو اور ہمارے دینی حلقوں کو اس علم سے متعارف کرانے کی کوشش کی ہو جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہماری نئی نسل کے ذہنوں میں عمرانیات اور سوسائٹی کے ارتقا کے حوالے سے سوالات اور شکوک کا ایک جنگل آباد ہے مگر ہمارے دینی حلقوں کے پاس ان سوالات کا نہ کوئی جواب ہے اور نہ ہی ان میں سے بیشتر کو سرے سے ان سوالات کا ادراک ہی حاصل ہے۔ (ایضاً)

گویا علم کلام کے جدید مباحث میں سوشل سائنسز سے پیدا ہونے والے سولات بھی شامل ہیں۔ اپنے مضمون کے آخر میں مولانا زاہد الراشدی نے عقائد و ایمانیات سے متعلق چند سوالات کا ذکر کیا ہے جنھیں جدید علم کلام کے تحت زیرِ بحث لانا ضروری ہے۔ وہ سوالات یہ ہیں:

1. انسان کو جب نفع و نقصان کے ادراک کے لیے عقل دی گئی ہے تو پھر مذہب کی ضرورت کیا باقی رہ جاتی ہے؟
2. وحی کی ماہیت کیا ہے اور کیا یہ انسانی عقل و وجدان سے ہٹ کر کوئی الگ چیز ہے؟
3. وحی اور عقل کا باہمی تعلق کیا ہے؟
4. انسانی سوسائٹی جب مسلسل ارتقا کی طرف بڑھ رہی ہے تو نبوت کا دروازہ درمیان میں کیوں بند ہو گیا ہے؟
5. سائنس اور مذہب کا باہمی جوڑ کیا ہے؟
6. مذاہب کی مشترکہ صداقتوں پر یکساں ایمان رکھنے اور ان کے مشترکہ مصالح پر مشتمل احکام پر عمل کرنے میں کیا حرج ہے اور کسی ایک مذہب کی پابندی کیوں ضروری ہے؟
7. سوسائٹی کے ارتقا اور تجربات کی بنیاد پر تشکیل پانے والے افکار و نظریات اور تہذیب کو مسترد کرنے کا کیا جواز ہے؟
8. قرآن و سنت کے معاشرتی احکام اس دور کی عرب ثقافت یا رواجات کے پس منظر میں تھے یا اس سے مختلف ثقافتوں کے ماحول میں بھی واجب العمل ہیں؟
9. احکام و قوانین میں مصالح و منافع اور اہداف و مقاصد معتبر ہیں یا ظاہری ڈھانچا بھی ضروری ہے؟
10. اور سب سے بڑھ کر یہ کہ خدا کا وجود بھی ہے یا نہیں؟

ڈاکٹر ثاقب اکبر نے درج ذیل سوالات کا ذکر کیا ہے:

1. دین کی ماہیت اور حقیقت کیا ہے؟
2. دین کی ضرورت کیا ہے؟
3. نبی کی ضرورت اور مقصدِ بعثت نبوی کیا ہے؟
4. وحی کی ماہیت اور حیثیت کیا ہے؟
5. عقل اور وحی کا تعلق کیا ہے؟

6. دین شناسی میں عقل کی حیثیت کیا ہے؟
7. احکام دینی انسان کے لیے ہیں یا انسان ان کے لیے ہے؟
8. کیا فلسفۂ احکام کا یقینی تعین کیا جا سکتا ہے؟
9. اجتہاد میں زمان و مکان کی حیثیت کیا ہے؟
10. انسانی فطرت اور احکام مذہبی کا باہمی تعلق کیا ہے؟

ڈاکٹر عمار خان ناصر کی رائے میں جدید عہد کے بڑے کلامی سوالات یہ ہیں:

1۔ سائنس کی مدد سے تسخیر کائنات میں بڑھتی ہوئی کامیابی نے انسانوں میں الحاد کے ذہنی رویے کو جو تقویت بخشی ہے، اس کے تناظر میں وجودِ باری کا مذہبی عقیدہ کس طرح موثر دلائل کے ساتھ پیش کیا جائے؟

2۔ مذہب کے، نفسیاتی و سماجی ضروریات کی پیداوار ہونے کے دعوے کے جواب میں مذہب کے الوہی ہدایت ہونے کا اثبات کیسے ہو؟

3۔ حقیقت کے تمام تر مادی ہونے کے تصور اور شعور کو بھی مادے کی ایک ارتقائی صورت فرض کرنے کے مضمرات مذہب کے لیے کیا ہیں اور ان کا سامنا کیسے کیا جائے؟

4۔ اگر مذہب الوہی ہدایت پر مبنی ہے تو مذاہب کے باہمی اختلافات کی توجیہ کیسے کی جائے؟ خاص طور پر وحدتِ ادیان کے تصور کی صورت میں اس کی جو توجیہ جدید دور میں دوبارہ مقبول ہو رہی ہے، اس کے ساتھ کیسے معاملہ کیا جائے؟

5۔ شریعت کی ابدیت کے عقیدے کو غیر معمولی تاریخی و معاشرتی تغیرات کے تناظر میں کیسے عقلی طور پر قابل فہم بنایا جائے؟

6۔ قرآن، حدیث اور سیرت کے تاریخی استناد کی بحثیں جو مستشرقین نے اٹھائی ہیں، کیا کلامی مضمرات رکھتی ہیں؟

7۔ شرفِ انسانی، مساوات، اور آزادی رائے کے مروج تصورات کے ساتھ بعض شرعی و فقہی احکام کے تعارض کے سوال سے کیسے نبرد آزما ہوا جائے؟

8۔ تخلیق کائنات وانسان سے متعلق مذہبی بیانات اور جدید سائنسی نظریات کا ٹکراو کیا نوعیت رکھتا ہے اور اس پر محتاط اور ذمہ دارانہ مذہبی موقف کیا ہونا چاہیے؟

واضح رہے کہ ان سوالات کا مقصد جدید علم کلام کے مباحث کا تعارف کرانا ہے۔ ان تمام پر مفصل بحث ممکن نہیں ہے، البتہ ان میں سے دو اہم مسائل کا تذکرہ آیندہ سطور میں کیا جارہا ہے۔

3۔ وجود باری تعالی اور سائنس و ٹکنالوجی

ملحدین اور خدا ناشناس (Atheists) مخلوق کے وجود کو مانتے ہیں اور خالق کے انکاری ہیں جبکہ وجودی صرف خالق کا وجود مانتے ہیں اور مخلوق کو خالق کا خیال قرار دیتے ہیں۔[1] منکرین خدا (Atheists) کے پاس خدا کے انکار کی جو سائنسی دلیل ہے وہ دو علوم، فزکس اور بیالوجی، سے پیدا کی گئی ہے۔ "نظریاتی فزکس" میں کائنات کی ابتدا کو متعین کرنے کے لیے **بگ بینگ** (Big Bang) کا نظریہ پیش کیا گیا جبکہ "نظریاتی بیالوجی" میں انسان کی ابتدا کو جاننے کے لیے **ارتقا کا نظریہ** (Theory of Evolution) سامنے آیا۔ یہاں نہ صرف دونوں قسم کے نظریات کا ایک تجزیہ پیش کیا جائے گا بلکہ متبادل **نظریۂ تخلیق** (Creationism) کا بھی کسی حد تک ذکر ہوگا۔

3.1۔ نظریۂ انفجارِ عظیم (Big Bang)

اس نظریے کے مطابق یہ کائنات ہی کل وجود (Totality of Existence) ہے جو کہ ستاروں، سیاروں اور کہکشاؤں پر مشتمل ہے۔ اس کائنات میں تقریباً سو ارب سے زائد کہکشائیں (Galaxies) موجود ہیں اور ایک کہکشاں میں دس لاکھ سے لے کر ایک ہزار کھرب تک ستارے ہوتے ہیں۔ اس کائنات کی عمر 13.798 ± 0.037 ارب سال ہے۔ انسان تاحال کائنات کے ایک مختصر حصے کا مشاہدہ کر پایا ہے۔ یہ کائنات اس طرح پھیل رہی

---

[1] صحیح اور معتدل رائے یہ ہے کہ خالق اور مخلوق دونوں کا وجود حقیقت (reality) ہے۔ صفت خلق (creation) اور مخلوق (creature) کا تعلق، علت و معلول (cause and effect) کا ہے کہ جس میں ایک کے اقرار سے دوسرے کا انکار ناممکن ہے۔ اور اس دلیل پر یہ اعتراض درست نہیں ہے کہ علت ہمیشہ واقعہ [event] ہوتی ہے نہ کہ شخص [person]۔ درست بیان یہ ہے کہ علت، واقعہ نہیں بل کہ صفت ہوتی ہے اور خارج میں صفت کا وجود، موصوف کے بغیر ممکن نہیں۔

ہے کہ کہکشاؤں کا درمیانی فاصلہ مسلسل بڑھتا ہی چلا جا رہا ہے۔[2]

شروع میں اہل سائنس میں کائنات کی ابتدا کے حوالے سے **مستحکم حالت کا نظریہ** (Steady State Theory) معروف تھا کہ جس کے مطابق یہ کائنات ہمیشہ سے تھی اور ہمیشہ رہے گی۔ بگ بینگ کے نظریے نے یہ دعویٰ کیا کہ کائنات ہمیشہ سے نہیں ہے بل کہ اس کی ایک ابتدا ہے اور اس کی ابتدا آج سے تقریباً تیرہ ارب اور ستر کروڑ (13.7 billion) سال پہلے ہوئی ہے۔

بگ بینگ کے مطابق شروع میں یہ کائنات محض ایک نقطہ تھی جسے ماہرین طبیعیات، ابتدائی اکائی یا ابتدائی وحدت (initial singularity) کا نام دیتے ہیں۔[3] یہ نقطہ لا محدود کثافت (infinite density) اور لا محدود درجہ حرارت (infinite temperature) کا حامل تھا۔[4] اب اس بارے ماہرین طبیعیات کی آرا مختلف ہیں کہ اس نقطے کا سائز کیا تھا؟ بعض کا خیال ہے کہ ابتدائی اکائی/وحدت (initial singularity) جس سے اس کائنات کا آغاز ہوا ہے، اس میں کسی قسم کا مادہ، توانائی، زمان اور مکان موجود نہیں تھا۔ آسان الفاظ میں یہ کائنات لا محدود حد تک چھوٹے نقطے (ex nihilo) یعنی عدم[5] سے وجود میں آئی ہے۔[6] بعض کا کہنا یہ ہے کہ کہ ابتدائی اکائی/وحدت (initial singularity) کہ جس سے اس کائنات کا آغاز ہوا ہے، ایک طبعی حقیقت (Physical

---

[2]Rupert W. Anderson, The Cosmic Compendium: The Big Bang and the Early Universe, USA: Lulu Press, Inc., 2015, p. 1-2.

[3]

کے پھیلاؤ [expansion] سے وجود میں آئے ہیں کہ جس میں مستقبل کی کل کائنات کا مادہ اور توانائی [matter and energy] موجود تھی۔

[4]W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman, Religion and Science, History, Method and Dialogue, New York: Routledge, 1996, p. 37.

[5]A State of Physical Nothingness

[6] Ibid., p. 94-95.

Reality) ہے۔ آسان الفاظ میں یہ کہ شروع میں اس نقطے میں جو کمیت (Mass) تھی وہ عمومی یا سہ جہاتی (three dimentional) نہیں تھی بل کہ لامحدود حد تک سکڑی ہوئی (Infinitely Compressed) تھی۔[7] ماہر طبیعیات اسٹیفن ہاکنگ کے بقول یہ کائنات پلانک سائز (Planck Size) کی تھی یعنی اس کا سائز ایک سینٹی میٹر کا اربواں۔دس کھربواں۔دس کھربواں (billion۔trillionth۔trillionth) حصہ تھا۔[8] پروفیسر ڈاکٹر پرویز ہود بھائی کا کہنا ہے کہ جب وقت کا آغاز ہوا تو اس وقت اس کائنات کا حجم کوئی ٹینس کے بال برابر تھا۔[9]

یہ تو اس کائنات کے ابتدائی سائز کی بات ہوئی اور اب ذرا اس کے پھیلاو کے تناسب (rate of expansion) پر کچھ بات ہو جائے۔[10] اگر ہم یہ فرض کریں کہ شروع میں یہ کائناتی اکائی/وحدت

---

[7]Ibid.

[8]Hawking, Stephen, Leonard Mlodinow, The Grand Design, New York: Bantam Book, 2010, p. 106.

[9] Hoodbhoy, Pervez, Asrar-e-Jehan, Waqt Waqt ki Batain, Video: 18: 55, Retrieved 15 December, 2015, from https://www.youtube.com/watch?v=qIKBGqvBcYI

[10] بعض ماہرین طبیعیات کا کہنا ہے کہ اس اکائی یا وحدت [Singularity] میں 10E-43 سیکنڈ کے بعد کشش ثقل [gravitational force] پیدا ہوئی جب کہ 10E-35 سیکنڈ کے بعد مضبوط نویاتی قوت [Strong Nuclear Force] اور الیکٹران وجود میں آئے۔ بگ بینگ ہوئے ابھی ایک سیکنڈ کا دس لاکھواں حصہ گزرا تھا کہ الیکٹرون اور پروٹان بھی وجود میں آگئے۔ اس مرحلے پر درجہ حرارت دس ہزار ارب ڈگری سینٹی گریڈ تھا۔ بگ بینگ کے ایک سیکنڈ بعد برقناطیسی قوت [Electromagnetic Force] اور کمزور نویاتی قوت [Week Nuclear Force] بھی وجود میں آچکی تھی جب کہ اس وقت درجہ حرارت دس ارب سینٹی گریڈ تھا۔ بگ بینگ کے تین منٹس بعد الیکٹرون اور پروٹان نے مل کر ایٹمی مرکزہ [Nucleus] بنانا شروع کر دیا جب کہ درجہ حرارت ایک ارب سینٹی گریڈ رہ گیا تھا۔ سات لاکھ سال

(singularity)ایک سینٹی میٹر قطر کے سکے (coin) جتنی تھی تو لمحہ بھر میں یہ ہماری کہکشاں (Milky Way) سے ایک کروڑ گنا زیادہ پھیل گئی۔ اس آئیڈیا کو ماہرین طبعیات **تیز رفتار پھیلاو**(Inflation) کا نام دیتے ہیں۔[11]

لیکن چوں کہ آئن اسٹائن کا **نظریہٴ اضافت** (Theory of Relativity) اس **تیز رفتار پھیلاو** کو ڈیفائن کرنے سے قاصر ہے لہٰذا بعض ماہرین طبیعیات نے اسے ماننے سے انکار کر دیا۔ اور بعض نے کہا کہ اس عمل کی وضاحت کے لیے ایک نئے نظریے کی ضرورت ہے جو **نظریہٴ اضافت** اور **نظریہٴ مقادیر برقیات**(Quantum Theory) کو ملا کر بنایا جائے اور اسے **کشش ثقل کا نظریہٴ مقادیر برقیات** (Quantum Theory of Gravity) کہا جاتا ہے۔[12] لیکن یہ تھیوری تا حال پایہٴ تکمیل کو نہیں پہنچ پائی ہے۔ اسے **نظریہٴ ہمہ شے**(The Theory of Everything) بھی کہا جاتا ہے کہ جس پر معروف ماہر طبعیات اسٹیفن ہاکنگ کی کتاب The Theory of Everything بھی ہے۔

بعد ایٹمی مرکزے نے الیکٹرون کے ساتھ مل کر ایٹم[Atom] بنایا کہ جس سے فوٹون[Photon] خارج ہوئے اور کائنات شفاف ہونے لگی۔ بگ بینگ کے ایک ارب سال بعد کہکشائیں[Galaxies] وجود میں آئیں۔ ہمارا نظام شمسی آج سے تقریباً ساڑھے چار ارب سال پہلے وجود میں آیا۔

[11]The Grand Design, p. 104.

[12] میکانیات مقادیر برقیات[quantum mechanics]اور عمومی نظریہ اضافت[theory of general relativity]طبیعیات میں دو مختلف شاخیں ہیں۔ میکانیات مقادیر برقیات میں چھوٹی سطح[Micro Level]پر اب تک کے دریافت شدہ سترہ قسم کے ذرات اور تین قوتوں[electromegnatism, strong nuclear force, weak nuclear force]کا مطالعہ کیا جاتا ہے جب کہ عمومی نظریہ اضافت میں بڑی سطح[Macro Level]پر چوتھی قوت کشش ثقل[gravitational force]اور اس کے اثرات کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔

بعض نے اسے **نظریۂ اوتار** (String Theory) کا نام بھی دیا ہے اور بعض اسے **ایم۔ تھیوری** (Theory-M) بھی کہتے ہیں۔[13] شروع میں **اسٹرنگ تھیوری** کے کئی ایک متون (versions) سامنے آئے تھے جنھیں ملا کر انھیں ایک **ماسٹر تھیوری** (Theory-M) کی صورت دی گئی جس میں مادے کی گیارہ جہات (eleven dimensions) پر بحث کی گئی تھی۔ **ایم۔ تھیوری** کے مطابق زمان ومکان کی گیارہ جہتیں ہیں جن میں ایک وقت کی اور دس مکان کی ہیں۔ مکان کی سات جہتیں اس قدر چھوٹی ہیں کہ ہمارے مشاہدے سے باہر ہیں۔[14]

بہ ہر حال بگ بینگ کی ان تفصیلات پر اکتفا کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ بگ بینگ کا نظریہ **کائنات کی ابتدا کیسے ہوئی؟** (How) کا تو جواب دیتا ہے لیکن کیوں ہوئی؟ (Why) کو واضح نہیں کرتا۔[15] اسٹیفن ہاکنگ کا خیال ہے کہ انھوں نے ایم– تھیوری M-)(Theory) کی صورت میں ایک ایسا نظریہ بیان کر دیا ہے جس نے کائنات کے وجود کے بارے بنیادی سوالات کا جواب دے دیا ہے اور وہ اسے **تھیوری آف ایوری تھنگ** کا نام دیتے ہیں۔ لیکن یہ تھیوری بھی "کیسے" کا جواب دینے کے لیے وضع کی جارہی ہے اور جہاں تک "کیوں" کا جواب ہے تو اس کے بارے ہاکنگ کا کہنا ہے کہ جب سے یہ حقیقت دریافت ہوئی ہے کہ وقت ایک مکان کی طرح ہے، اس وقت سے یہ سوال بے معنی ہو گیا ہے کہ بگ بینگ سے پہلے کیا تھا؟[16]

پھر ان کا خیال یہ ہے کہ وہ ایک **ریاضیاتی مساوات** (mathematical equation) کے ساتھ اس کائنات کی ہر شے کی تشریح کر سکتے ہیں۔ ہماری نظر میں یہ ممکن ہے کہ ہم ایک ہی مساوات (equation) کے ساتھ

---

[13] ایم کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ کس کا مخفف ہے۔ عام طور پر ایم سے مراد ماسٹر [Master] لیا جاتا ہے۔

[14] The Grand Design, p. 113.

[15] The laws of nature tell us how the universe behaves, but they don't answer the why? [The Grand Design, p. 137]

[16] Ibid., p. 109.

ساری کائنات کی تشریح کر سکیں لیکن وہ مساوات **خالق اور مخلوق کا باہمی تعلق** کی مساوات ہے نہ کہ کوئی ریاضیاتی یا طبیعیاتی مساوات۔

اگر ہم کسی دہریے(atheist)سے یہ سوال کریں کہ وہ خالق ہے یا مخلوق؟ تو اس کا لازم جواب یہی ہوتا ہے کہ وہ مخلوق ہی ہے اور وہ اپنا خالق آپ ہونے کا دعوی نہیں کرتا ہے۔ اب اس سے اگلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب وہ ایک مخلوق ہے تو اس کا خالق کون ہے؟ یہاں بعض مومنوں کو یہ غلطی لگتی ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ملحدین کسی خدا کو نہیں مانتے۔ دہریے اگرچہ مذہب کے خدا کو نہیں مانتے لیکن وہ اس کائنات کا خالق(creator)ضرور مانتے ہیں اور وہ خالق ان کی نظر میں **قوانین فطرت**(laws of nature)ہیں۔[17]

ولیم پیلے(1743۔1805 William Paley)ایک عیسائی متکلم ہیں جنھوں نے خدا کے وجود کے اثبات میں Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity کے عنوان سے ایک زبردست کتاب لکھی۔ اس کتاب نے اپنے دور کے سب سے بڑے دہریے ڈیوڈ ہیوم کے افکار کو بے معنی ثابت کر دیا تھا۔ یہ کتاب 1920ء تک کیمبرج یونیورسٹی کے نصاب میں رہی ہے۔ پوپ نے غالباً 1972ء میں اسے عیسائیت کی دلیل کی کتاب قرار دیا۔

---

[17]We will describe how M-theory may offer answers to the question of creation. According to Mtheory, ours is not the only universe. Instead, M-theory predicts that a great many universes were created out of nothing. Their creation does not require the intervention of some supernatural being or god. Rather, these multiple universes arise naturally from physical law. They are a prediction of science. [The Grand Design: p. 13]

خدا کے وجود کے بارے میں پیلے کی بنیادی دلیل **مشابہت کی دلیل** Watchmaker Analogy کہلاتی ہے۔ یعنی اگر ایک پیچیدہ گھڑی، کسی گھڑی ساز کے بغیر نہیں ہو سکتی اور جدید ٹیلی سکوپ کسی موجد کے بغیر نہیں ہو سکتی تو کائناتی گھڑی اور آنکھ کسی خالق کے بغیر کیسے ہو سکتے ہیں؟ کیوں کہ دونو اپنے نظام میں عام گھڑی اور ٹیلی سکوپ سے زیادہ پیچیدہ ہیں۔

چارلس ڈارون سے لے کر رچرڈ ڈاکنز تک ہر بڑے دہریے نے پیلے کی اس دلیل کا جواب دینا چاہا ہے۔ ڈارون کو کہہ سکتے ہیں کہ وہ مطلع (updated) نہیں تھا لیکن رچرڈ ڈاکنز جیسا ماہر حیاتیات جب یہ کہتا نظر آتا ہے کہ اس کائنات کا خالق اندھے بہرے طبعی قوانین (blind foces of physics) ہیں تو انسان سر پیٹ کر رہ جاتا ہے۔[18] اب ملحدوں کا مومنوں سے مطالبہ یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں یعنی اس بات پر منطقی دلائل لے کر آئیں کہ اس کائنات کا خدا اندھا بہرا بے عقل نہیں ہے بل کہ سمیع بصیر اور حکیم ہے۔

---

[18]Paley's argument is made with passionate sincerity and is informed by the best biological scholarship of his day, but it is wrong, gloriously and utterly wrong. The analogy between telescope and eye, between watch and living organism, is false. All appearances to the contrary, the only watchmaker in nature is the blind forces of physics, albeit deployed in a very special way. A true watchmaker has foresight: he designs his cogs and springs, and plans their interconnections, with a future purpose in his mind's eye. Natural selection, the blind, unconscious, automatic process which Darwin discovered, and which we now know is the explanation for the existence and apparently purposeful form of all life, has no purpose in mind. It has no mind and no mind's eye. It does not plan for the future.

اسٹیفن ہاکنگ، آئن اسٹائن کے بعد ایک بڑا سائنس دان سمجھا جاتا ہے۔ بلاشبہ ہاکنگ کی کتاب The Theory of the Everything نے عمدہ سوالات تو خوبصورت طریقے سے اٹھا دیے ہیں لیکن ساتھ ہی اس سوال کو غیر متعلق قرار دیا ہے کہ قوانین فطرت کا مبدا(origin of laws of nature) کیا ہے؟ وہ اس بارے کچھ بات کرنے کو تیار ہی نہیں ہیں سوائے یہ بتلانے کے کہ گلیگیو(Galileo)، کیپلر(kepler)،ڈیکارٹ (Descartes)، کاپرنیکس (Copernicus) اور نیوٹن (Newton) ان قوانین قدرت کو خدا کا کام (Work of God)مانتے تھے۔[19]

یہ سب سائنس دان تو خدا(Personal God)پر ایمان رکھتے ہی ہیں بل کہ ان کے علاوہ آئن اسٹائن (Einstein)، آرتھر کامٹن (Arthur Compton)، پاسکل (Blaise Pascal)، ارنسٹ ہیکل (Ernst Haeckel)، جیمز میکس ویل (James Maxwell)،بیکن (Francis Bacon)، لوئیس پاسچر(Louis Pasteur)، گریگر (Gregor Mendel)، گاٹ فریڈ (Gottfried Leibniz)،مارکونی(Guglielmo Marconi)، میکس پلانکس(Max Planck)، تھامسن کیلون (Thomson Kelvin)، ہیزنبرگ (Werner Heisenberg)، ایرون شیلڈینر (Erwin Schrodinger)، فرانسس کولنز(Francis Collins)، جان ایکلز(John Eccles)وغیرہ بھی

It has no vision, no foresight, no sight at all. If it can be said to play the role of watchmaker in nature, it is the blind watchmaker. [Richard Dawkinz, The Blind Watchmaker, p. 5]

[19]The Grand Design, p. 29.

خدا کے وجود پر ایمان اور یقین رکھتے ہیں[20] لیکن عصر حاضر میں جو تھیوری بھی اپنے بارے میں The Theory of Everything ہونے کا دعویٰ کرے گی تو اسے تو ان سارے سوالات کا جواب دینا پڑے گا۔

اگر بہ فرض محال ہم اس نظریے پر ایمان لے آئیں کہ قوانین فطرت (laws of nature) نے کائنات کو پیدا کیا ہے تو اگلا سوال یہ پیدا ہوا کہ قوانین فطرت کا مبدا (origin) کیا ہے؟ یا ہم اس کو مان لیں کہ اس کائنات کی ابتدا بگ بینگ (Big Bang) سے ہوئی ہے تو اگلا سوال یہ پیدا ہوا کہ اس سے پہلے کیا ہے؟
پہلی بات تو یہ ہے جب تک آپ کا نظریہ ان بنیادی سوالات کی وضاحت نہیں کرتا اس وقت تک یہ نامکمل اور ناقص ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بگ بینگ وغیرہ ابھی نظریہ (theory) ہے نہ کہ مشاہدہ (observation) یا تجربہ (experiment)۔ اور کسی سائنسی نظریے پر ایمان لانا، کسی مذہبی نقطۂ نظر پر ایمان لانے سے کس طرح مختلف ہو سکتا ہے؟ کیا دونوں اندھا ایمان (blind faith) نہیں ہیں؟ بگ بینگ کے حق میں جو سائنسی دلائل بیان کیے جاتے ہیں تو ان کی تصدیق کتنوں کو نصیب ہے؟ ہبل (Hubble) سے پھیلتی ہوئی کائنات کا مشاہدہ کتنوں کو نصیب ہے؟ یا سرخ تغیر (Red Shift) اور کائناتی پس پردہ شعاع ریزی (Cosmic Background Radiation) کو کتنے لوگ سمجھ سکتے ہیں؟ ایک بدو کے لیے حضرت جبرئیلؑ کے نزول اور کائنات کے پھیلاو پر ایمان لانے میں کیا فرق ہے؟ اور ایک دیہاتی کے لیے واقعۂ معراج کو مان لینے اور چاند پر انسان کی لینڈنگ پر ایمان لانے میں کیا فرق ہے؟ ایک عام شخص کے پاس وہ اہلیت وصلاحیت اور آلات وساز وسامان (Tools and Resources) نہیں ہے کہ جن کی مدد سے وہ سائنس دانوں کے کسی دعویٰ کی تصدیق کر سکے۔ وہ صرف ایک ہی راستے سے سائنس دانوں کی بات مان سکتا ہے اور وہ ان پر ایمان اور یقین کا راستا ہے۔

---

[20] Tihomir Dimitrov, 50 NOBEL LAUREATES AND OTHER GREAT SCIENTISTS WHO BELIEVE IN GOD

تیسری بات یہ ہے کہ اگر کائنات کی ابتدا کے بارے کوئی سائنسی نظریہ، مشاہدہ یا تجربہ (observation or experiment) سے ثابت ہو بھی جائے تو دنیا میں کتنے لوگ ہیں جو سائنسی مشاہدے یا تجربات کو متعلقہ علوم کی اصطلاحی زبان میں (in terms of concerned sciences) سمجھنے کی صلاحیت اور اہلیت رکھتے ہیں؟ **ایم۔تھیوری** سے اگر آپ کائنات کی تشریح کر دیں تو اس تھیوری کو دنیا میں سمجھنے والے کتنے لوگ ہوں گے؟ اپنی اہلیت اور علم دونوں پہلوؤں سے؟ **ایم۔تھیوری**، ماہرین فزکس کی سمجھ میں جتنی آئے سو آئے، بقیہ دنیا کے لیے یہ سائنس نہیں بل کہ سائنس دانوں پر ایمان بالغیب کا سوال ہی رہے گا۔

چوتھی بات یہ ہے کہ ابھی تو بگ بینگ پر تحقیقات سامنے آ رہی ہیں اور کچھ سائنس دانوں نے اسے چیلنج کرنا شروع کر دیا ہے جیسا کہ حال ہی میں جرمن یونیورسٹی ہائیڈل برگ (Heidelberg University) کے ایک نظریاتی ماہر طبیعیات نے A Universe without Expansion, 2013 کے نام سے ایک ریسرچ آرٹیکل پیش کیا ہے۔[21]

اور یہ ایک امر واقعہ ہے کہ بگ بینگ (Big Bang)، ارتقا (Theory of Evolution)، بلیک ہولز (Black Holes) اور کثیر کائناتی (Multiverse) نظریات اس سے زیادہ ایمان بالغیب کے متقاضی ہیں جتنا **کتاب مقدس** اپنے ماننے والوں سے کرتی ہے۔ پہلے ہاکنگ کا کہنا تھا کہ بلیک ہولز ہیں اور اس میں افق وقیعہ (event horizons) ہیں اور اب ان کا کہنا ہے کہ افق وقیعہ نہیں بل کہ افق واضحہ (apparent horizons) ہیں جس کا مطلب ہے کہ کوئی بلیک ہول موجود نہیں ہے کہ جس میں داخل ہونے کے بعد آپ باہر نکل

---

[21] Christof Wetterich, A Universe without expansion, Retrieved 01 January, 2016 from http://arxiv.org/abs/1303.6878

نہیں سکتے بل کہ یہاں تو وارم ہول(worm hole)موجود ہیں جن میں ایک بار داخل ہونے کے بعد آپ دوسری طرف سے نکل کر ایک دوسری کائنات میں پہنچ جائیں گے۔[22]

بگ بینگ کو اگر مان بھی لیا جائے تو وہ بھی کسی مادے(mass)اور توانائی(energy)کے بغیر تو نہیں ہو سکتا۔ پس سوال یہ ہے کہ وہ مادہ اور توانائی کہاں سے آئی تھی؟ زیرو کو جمع کر لیں، منفی کر لیں، ضرب دے لیں یا تقسیم کر لیں، ہر صورت میں جواب زیرو ہی ہوگا۔ اب کیا اشرف المخلوقات اس قدر گر جائے گا کہ سمیع و بصیر وحدہ لا شریک کے مقابلے میں اندھے بہرے مادی قوانین فطرت کے نہ صرف خالق اور مدبر(creator and organizer) بل کہ رازق(sustainer)اور قدیر(powerful to will anything)ہونے پر بھی ایمان لے آئے گا؟ اتنی سیدھی سی بات ہے لیکن اس کو سمجھ نہیں آسکتی جس نے اپنی سمجھ دہریوں کے پاس رہن رکھوادی ہو۔[23]

اسٹیفن ہاکنگ کا دعوی ہے کہ یہ کائنات قوانین فطرت کے سبب سے عدم سے وجود میں آئی ہے اور اس میں کسی خدا کا تصرف شامل نہیں ہے۔[24] اس کا دعویٰ ہے کہ ایک ستارے کا عدم سے وجود میں آنا تو ممکن نہیں ہے لیکن ایک کائنات کا عدم سے خود بہ خود وجود میں آنا ممکن ہے اور اس کی وجہ کششِ ثقل(gravity)کا قانون ہے۔[25]

---

[22] Hawking, Stephen, There are no Black Holes, Retrieved 01 January, 2016 from http://www.nature.com/news/stephen-hawking-there-are-no-black-holes-1.14583

[23] ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور:35]

[24] We will describe how M-theory may offer answers to the question of creation. According to M-theory, ours is not the only universe. Instead, M-theory predicts that a great many universes were created out of nothing. Their creation does not require the intervention of

قوانین فطرت، کائنات کو پیدا کر سکتے ہیں لیکن ایک جیٹ انجن نہیں بنا سکتے؟ دہریوں کی یہ عجیب تر منطق ہے؟ پہلی بات تو یہ ہے کہ عدم (nothing) سے عدم (nothing) ہی نکل سکتا ہے نہ کہ کچھ (something)۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ X نے Y کو بنایا ہے تو X پہلے ہو گا اور Y بعد میں۔ اور اگر ہم یہ دعوی کریں کہ X نے X کو پیدا کیا ہے تو X اپنی پیدائش (creation) سے پہلے موجود ہو گا اور یہ عدم (nothing) سے پیدا نہیں ہوا۔ تیسری بات یہ ہے کہ جب کائنات کے عدم سے وجود میں آنے کے لیے **قانون کشش ثقل** (law of gravity) کا ہونا ضروری ہے تو یہ عدم سے تو وجود میں نہیں آئی۔[26]

---

some supernatural being or god. Rather, these multiple universes arise naturally from physical law. [The Grand Design, p. 14]

[25]Bodies such as stars or black holes cannot just appear out of nothing. But a whole universe can...Because there is a law like gravity, the universe can and will create itself from nothing...It is not necessary to invoke God to light the blue touch paper and set the universe going. [The Grand Design, p. 144]

26 ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [هود: 24]۔ ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: 16]۔ ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴿19﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿20﴾ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ﴿21﴾ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ﴿22﴾ إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ ﴿23﴾ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿24﴾ وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالزُّبُرِ

بعض ماہرین طبیعیات تو اس بات کو دبا ہی گئے کہ عدم (nothing) سے اگر کائنات خود وجود میں آسکتی ہے تو ان کی عدم سے مراد کیا ہے جب کہ بعض نے عدم سے **مقادیر برقیات خلا** (quantum vacuum) مراد لیا ہے[27] اور اس پر کافی بحث ہے کہ اب عامۃ الناس کو دھوکا دینے کے لیے ملحدین کے ہاں الفاظ کے معانی بھی اپنے ہی مراد لیے جائیں گے۔[28] بہت سے ماہرین فزکس نے بھی اس کا اقرار کیا ہے کہ الٰہیات (theology) فزکس کا میدان نہیں تھا لیکن بعض نامور سائنس دانوں نے نظریاتی فزکس (theoretical physics) کے رستے اس میں گھس کر اپنی تحریروں میں سطحیت پیدا کرلی ہے۔ درست بات یہی ہے کہ قوانین فطرت بیانیہ (descriptive) اور خبریہ (predictive) ہو سکتے ہیں لیکن خالق (creator) نہیں ہو سکتے ہیں۔

اور فزکس میں خود کوانٹم میکانکس (quantum mechanics) اور نظریۂ اضافت (general relativity) کے میدانوں (disciplines) کے باہمی اختلاف نے فزکس کے رستے حقیقت (reality) تک رسائی کو تقریباً ناممکن بنا دیا ہے۔ پہلی شاخ کی بنیاد electromagnetic، strong nuclear اور weak nuclear قوتوں پر ہے جب کہ دوسری میں اصل کشش ثقل (gravity) ہے۔ اور اس موضوع پر مطالعہ یہ بتلاتا ہے کہ کوانٹم گریوٹی (quantum gravity) کے رستے اسٹرنگ تھیوری (string theory) وغیرہ جیسی کوششوں سے انھیں جمع کرنا تاحال ایک خواہش سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾[الفاطر: 19-25]۔ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[غافر: 56]

[27] Lawrence M. Krauss, A Universe From Nothing, (New York: Free Press, 2012), p. 12

[28] عدم کو شیء قرار دینے میں وجودی اور الحادی دونوں متفق ہیں۔ ماڈرن فزکس کے مطابق ایسا کوئی خلاء موجود نہیں ہے کہ جس میں کچھ نہ ہو بلکہ کوانٹم ویکیوم میں بھی برقناطیسی لہریں [electromagnetic waves] موجود ہوتی ہیں۔

علاوہ ازیں کوانٹم میکانکس میں **اصول لا یقینیت**(uncertainty principle) اور **موج وذرہ دوگانگی**(wave particle duality)۔ نے تو اس مقدمے کو کچھ اور یقینی بنا دیا ہے کہ فزکس کے رستے حقیقت (reality) تک رسائی ممکن نہیں ہے۔ یعنی الیکٹران جیسے ذرے کی سطح پر ان کے لیے یقین سے کوئی بات کرنا مشکل ہو گیا ہے کہ وہ ذرہ ہے یا موج تو یہ اتنی بڑی کائنات کے بارے کیا خاک خبر دیں گے؟

اگر بگ بینگ کو مان بھی لیا جائے تو بھی **ڈزائن کی دلیل**(Design Argument) اس بات کی متقاضی ہے کہ خالق کو مانا جائے۔ مثلاً کیا وجہ ہے کہ بگ بینگ میں توسیع کائنات کا تناسب (rate of expansion of the universe) اتنا ہی کیوں ہے کہ جو زندگی کے لیے معاون (supporting for life) ہو؟ اسی طرح اس تھیوری میں بیسیوں مقامات پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے اور ہر جگہ اس کے جواب کے طور پر اتفاق (chance) کا دعویٰ کرنا نا ممکن بل کہ نظریۂ احتمال (probability theory) کے بھی خلاف ہے۔

اس اتفاق کے اعتراض کا جواب دینے کے لیے دہریوں کی طرف سے **کثیر کائناتی**(Multiverse) کا نظریہ پیش کیا گیا ہے اور ہمارے سادہ لوح مسلمان سائنس دان اس نظریے کو قرآن مجید سے ثابت کرنے کی کوششیں کر رہے ہیں۔ معلوم نہیں ہمیں کیا ہو گیا ہے؟ کیا ہم مغرب کے جملہ سائنسی اوہام (superstitions) کو قرآن مجید سے ثابت کر کے ہی کتاب اللہ اور سائنسی نظریہ دونوں کی حقانیت (authenticity) ثابت کر سکتے ہیں؟

اور اب تو **متوازی کائنات**(parallel universe) اور **مخالف زمین**(counter earth) وغیرہ جیسی ابحاث کا مطالعہ کرنے سے یہ سائنسکم اور افسانہ (fiction) زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ اور اللہ نہ کرے کہ ہمارے ہاں کسی مخلص مسلمان سائنس دان کو یہ خیال سوجھے کہ وہ اس افسانوی سائنس (theoretical physics) سے **عالم مثال** کا وجود ثابت کرنے کی کوشش کرے۔ سائنس دان بلیک ہولز کے تصور سے رجوع کر رہے ہیں اور ہم بلیک ہولز کو قرآن مجید سے ثابت کر کے سائنس اور قرآن میں تطبیق پیدا فرما رہے ہیں!

3.2۔ نظریۂ ارتقا (Theory of Evolution)

جہاں تک بیالوجی کی بات ہے تو زمین پر حیات کی ابتدا (Origin of Life on Earth) سے ہٹ

کر کائنات کے مبدا(Origin of the Universe)کے بارے میں کچھ پیشین گوئی(predict)اس کے بس سے باہر ہے کیوں کہ یہ اس کا موضوع اور میدان ہی نہیں ہے۔اس لیے یہ نظریہ بھی نامکمل اور ناقص ہے اور اس قابل نہیں ہے کہ تھیوری آف ایوری تھنگ بن سکے۔

دوسری بات یہ ہے کہ **نظریۂ ارتقا** کو مان لینے کا لازمی نتیجہ خدا کا انکار (atheism) نہیں ہے۔ **نظریۂ تخلیق**(creationism) نے جو مکاتب فکر (schools of thought) پیدا کیے ہیں ان میں(Theistic Evolution)اور(Intelligent Design)نے ارتقا کو خدا کے وجود کی دلیل کے طور بیان کیا ہے۔امریکن ماہر جینیات (geneticist) ڈائریکٹر این آئی ایچ (NIH) کی کتاب The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Beliefاسی سلسلے کی کوشش ہے۔

پھر ارتقا ایک نظریہ (theory) ہے یا امر واقعہ (fact)، اس بارے میں ماہرین حیاتیات (biologists)کا اختلاف ہے۔ ڈاکنز (Dawkinz) کے نزدیک یہ ایک امر واقعہ (fact) ہے۔، فٹشیو (Kirk Fitzhugh)نے اسے نظریہ(theory)کہا ہے اور جولین ہکسلے(Julian Huxley)، رچرڈ لینسکی(Richard Lenski)وغیرہ کا کہنا ہے کہ یہ کچھ نظریہ(theory)ہے اور کچھ امر واقعہ(fact)۔اور جسے امر واقعہ کہا جا سکتا ہے وہ وقت کے ساتھ حیاتیات میں تبدیلی (change in organism during the history)ہے جب کہ اس کے علاوہ تاحال نظریہ ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ نظریۂ ارتقا کو امر واقعہ(fact)ماننے کا جواب غیر محدود پیچیدگی(Irreducible Complexity)کے نظریے میں مکمل طور موجود ہے کہ جس پر مائیکل بیہے(Michael Behe) نے Darwins's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolutionکے نام سے ایک زبردست کتاب لکھی کہ جس میں یہ ثابت کیا کہ مخلوق میں ارتقا فطری انتخاب (natural selection)کے رستے ممکن نہیں ہے۔اور فطری انتخاب کا نکتہ، نظریۂ ارتقا کی جڑ ہے۔اس کا جواب بعض لوگوں

نے(The Blind watchmaker)سے دینے کی کوشش کی ہے لیکن المیہ یہ ہے کہ دہریے سنتے دیکھتے خالق کاانکار کرتے کرتے اندھے بہرے خدا کااقرار کر بیٹھے۔

عصر حاضر کے دہریوں نے خدا کے انکار کے نتیجے میں جو جہالت پیدا کر دی ہے، اس کالازمی تقاضا یہ ہے کہ یا تو آپ ارتقاپر ایمان لاتے ہوئے فطری انتخاب(Natural Selection)کو اندھے بہرے خدا کے طور پر مان لیں یا پھر بگ بینگ پر ایمان رکھتے ہوئے **خدائی ذرے**(God Particle)کی کھوج کی صورت میں اندھے بہرے خدا کی تلاش کی مہم جاری رکھیں۔

پانچویں بات یہ ہے کہ اگر ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو بہ فرض محال امر واقعہ (fact)مان بھی لیا جائے تو پھر بھی ایک عام شخص کے لیے یہ ماہرین حیاتیات(biologists)پر اندھا ایمان(blind faith)لانے کا سوال ہی بنتا ہے کیوں کہ عامی کے پاس نہ تو اس نظریے کے جمیع پیچیدہ اور تفصیلی مراحل کو سمجھنے کی صلاحیت ہے اور نہ ہی اتنا علم کہ ان کا تنقیدی یا تجزیاتی جائزہ لے سکے۔

چھٹی بات یہ ہے کہ ڈین این اے میں تبدیلی(Change in DNA)ارتقا کے حق میں جتنی دلیل بنتی ہے، اس سے زیادہ اس کے خلاف دلیل بنتی ہے۔ رینگنے والے جانوروں (reptiles)کے ڈی این اے(DNA) میں پرندوں کے پروں کے بارے کوئی معلومات (information) نہیں ہوتی تو یہ اضافی انفارمیشن (Additional information) کہاں سے آ گئی؟ امر واقعہ یہ ہے کہ جنیاتی تبدیلی (Genetic mutation)سے جنیاتی انفارمیشن(Genetic information)پیدا نہیں ہوتی بل کہ کم ہی ہوتی ہے۔ اور اضافی انفارمیشن کے لیے(Intellect)کا ہونا ضروری ہے۔

3.3۔ قرآن اور سائنسی نظریات

بعض مخلص مسلمان بگ بینگ کی تھیوری اور بعض ڈارون کا نظریۂ ارتقا قرآن مجید سے اس طرح ثابت کرتے ہیں جیسے بنیادی ایمانیات (Fundamental beliefs) قرآن مجید سے ثابت ہو رہے ہوں۔ اس منہج کے مطابق لکھی گئی بعض تفاسیر کا مطالعہ کریں تو قرآن مجید کتابِ ہدایت(Book of Guidance)کم اور سائنس

کی کتاب(Book of Science)زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ گویا کہ اب قرآن مجید کی حقانیت اس وقت تک ثابت نہیں ہو گی جب تک کہ وہ مغرب کے جملہ اوہام اور منگھڑت نظریات کی کسوٹی پر پورا نہ اترے۔

آج سے تقریباً چالیس سال پہلے ہاکنگ نے بلیک ہولز کا نظریہ پیش کیا اور اس کے بعد سے بعض مسلمان سائنس دانوں نے قرآن مجید کی سورۃ الواقعہ کی بعض آیات سے بلیک ہولز کو ثابت کرنا شروع کر دیا۔ اب 2014ء میں وہ تو یہ کہتے ہوئے اپنی تھیوری سے رجوع کر رہے ہیں کہ میں نے چالیس سال پہلے غلط سمجھا تھا کہ بلیک ہولز سے کسی قسم کی انفارمیشن نہیں نکل سکتی اور جو نکلتی ہے وہ نئی ہوتی ہے۔ اور اب وہ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ ضروری نہیں ہے کہ بلیک ہولز ہر چیز کو اپنے اندر جذب کر لیں اور یہ کہ ہمیں (Event horizons) کی بجائے (apparent horizons) پر سوچنا چاہیے کیوں کہ کوانٹم میکانکس بھی پہلی صورت کو قبول نہیں کرتی ہے کہ جس میں انفارمیشن ختم ہو جاتی ہے۔[29]

ہماری نظر میں یہ رویہ بالکل بھی درست نہیں ہے بل کہ نقصان دہ ہے کیوں کہ آج ہم اگر نظریۂ ارتقا اور بگ بینگ تھیوری کو قرآن مجید سے ثابت کر کے مسلمانوں سے اس پر ایمان لانے کا مطالبہ کریں گے تو کل کلاں اہل سائنس نے ہی اگر ان نظریات سے رجوع کر لیا تو پھر امت سے کیا کہیں گے ؟ کیا یہ کہ خدا غلط تھا؟ سائنس میں نظریہ (theory) اور چیز ہے جب کہ امر واقعہ (fact) بالکل اور شے ہے۔ اسی طرح کسی شے کے سائنسی امر واقعہ (scientific fact) ہونے کا ہر گز یہ مطلب نہیں ہے کہ قرآن مجید بھی اسے لازماً ہی بیان کرے۔ قرآن مجید کا موضوع فزکس، بیالوجی، کیمسٹری، ریاضی نہیں بل کہ ہدایت کا بیان ہے۔ البتہ یہ بات درست ہے کہ کتاب اللہ میں

---

[29] Hawking, Stephen, There are no Black Holes, Retrieved 6 January, 2016 from http://www.nature.com/news/stephen-hawking-there-are-no-black-holes-1.14583

بعض ایسی باتیں موجود ہیں جو دیگر علوم کا بھی موضوع ہیں لیکن ان میں بھی پروردگار کا اصل مقصود ہدایت اور نصیحت کا پہلو ہے جیسا کہ سابقہ قوموں کے حالات وواقعات یا ماں کے پیٹ میں بچے کی پیدائش کے مراحل وغیرہ۔

قرآن مجید میں کچھ باتیں محکمات میں سے ہیں جب کہ کچھ متشابہات ہیں۔ کچھ آیات کا مفہوم صریح (explicit) ہے جب کہ کچھ میں ایک سے زائد آرا کی گنجایش ہے۔ بچے کی پیدایش کے جو مراحل قرآن مجید نے بیان کیے ہیں، وہ صریح ہیں۔ انھیں بیان کرنے یا ان کو سائنسی امر واقعہ کے ساتھ ملا کر بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن آج کل کچھ مسلم بیالوجسٹ ارتقا کے حق میں یہ دلیل دیتے نظر آتے ہیں کہ قرآن مجید میں بھی تو بچے کی پیدایش کے مراحل بیان ہوئے ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ بچے کی پیدایش کے مراحل میں جو تبدیلی ہے، وہ ایک ہی نوع (species) کے متنوع مراحل ہیں جب کہ ارتقا پسند تو چھچھوندر سے انسان بننے کی بات کر رہے ہیں۔ اسی طرح مالٹے اور کنو سے سنگترہ بنانے یا ان سے ناریل اور تربوز بنانے یا آم اور کیلا بنانے میں کیا کوئی فرق نہیں ہے؟ کتے کی ایک نسل سے دوسری نسل کے پیدا ہو جانے کے امکان اور کتے سے بلی بن جانے کے امکان میں کیا کوئی فرق نہیں ہے؟ **ارتقائی درخت** (Evolutionary tree) اسی قسم کے لطیفوں سے بھرا پڑا ہے کہ جس کے مطابق کتا اور ریچھ آپس میں چچازاد (Cousin) ہیں لیکن دلیل اس کی **غائب ربط** (Missing link) ہے۔ اور اب تو علمی دیانتداری اور ارتقائی مذہب پر ایمان کا یہ عالم ہے کہ بیالوجسٹ بندر (apes) اور انسان کے مابین غائب ربط (Missing link) تلاش کرنے کی بجائے اسے بنانے کی خدمت سر انجام دے رہے ہیں۔ سب سے دل چسپ لطیفہ تو یہ ہے کہ ڈارون کا ارتقائی درخت، تاحال ارتقا کے مراحل میں ہے اور ہر کچھ عرصے پر بعد بائیالوجسٹوں کی دن رات کی ان تھک محنت کے نتیجے میں اس کا ایک نیا ورژن سامنے آجاتا ہے۔ ارتقا کی دلیل انھیں اتنی پسند آگئی ہے کہ عرصۂ دراز سے یہ سب حضرات ارتقا کے ارتقا (Evolution of evolution) میں لگے ہوئے ہیں۔

رچرڈ ڈاکنز کا کہنا ہے کہ ڈارون نے یہ ممکن بنا دیا ہے کہ ہم ایک مسلح فکری دہریے (Intellectual fulfilled atheist) کی طرح زندگی گزار سکیں[30] جب کہ دوسری طرف ہمارے بعض مسلم بیالوجسٹ قرآن مجید سے ارتقا کو ثابت کرنے کی مذہبی خدمت سرانجام دینے میں مصروف عمل ہیں۔امر واقعہ یہ ہے کہ ڈارون سے پہلے ان دہریوں (Atheists) کے پاس تخلیق کائنات اور انسان کی ابتدا کی کوئی توجیہ موجود نہ تھی اور مذہب اور خدا کا انکار کرنے کے بعد اہل مذہب کی طرف سے متبادل کے سوال پر یہ بغلیں جھانکنا شروع کر دیتے تھے۔ڈارون کے نظریہ ارتقا نے تو گویا ان کی چاندی لگا دی ہے اور اب ان کے پاس خدا اور مذہب کے انکار کے بعد اس کائنات کے موجود ہونے کی کوئی واحد کمزور، نامکمل، گھسی پٹی، غیر منطقی، غیر سائنسی توجیہ اگر موجود ہے تو وہ ڈارون کا نظریہ ارتقا ہے۔اور ڈارون کے نظریہ ارتقا کا گر جانا دہریت کی عمارت دھڑام سے گرنے کے مترادف ہے۔

یہ کہنا درست نہیں ہے کہ صحابۂ کرام ؓ کو قرآن مجید سمجھ نہیں آسکتا تھا کہ ان کے زمانے میں سائنسی اکتشافات نہیں ہوئے تھے۔قرآن مجید صحابہ کی زبان میں نازل ہوا اور پروردگار نے ان سے ایسا کلام کیا ہے جو ان کو سمجھ آئے۔یہ تو کلام الٰہی کا نقص شمار ہو گا کہ وہ نہ تو مخاطبین اولین کو سمجھ آیا کہ جنہیں سمجھانے ہی کے لیے وہ نازل کیا گیا تھا اور مزید یہ کہ خدا کا کلام سمجھنے کے لیے ہمیں چودہ صدیاں انتظار بھی کرنا پڑا۔قرآن مجید کا وہی مفہوم درست ہے جو صحابہ رضوان اللہ علیہم نے سمجھا اور سمجھایا کیوں کہ ارشاد باری تعالی ہے:

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [یوسف 12:2]

---

[30]An atheist before Darwin could have said, following Hume: 'I have no explanation for complex biological design. All I know is that Cod isn't a good explanation, so we must wait and hope that somebody comes up with a better one.' I can't help feeling that such a position, though logically sound, would have left one feeling pretty unsatisfied, and that although atheism might have been logically tenable before Darwin, Darwin made it possible to be an intellectually fulfilled atheist. [Dawkinz, Richard, The Blind Watchmaker, (New York: Norton, 1986), p. 6]

بے شک ہم نے قرآن مجید کو عربی زبان میں نازل کیا تاکہ تم سمجھ سکو۔

4۔مذہب اور سائنس میں تصادم یا موافقت کا مسئلہ

مذہب اور سائنس میں باہمی تصادم یا موافقت کا مسئلہ بھی جدید علم کلام کا معرکہ آرا مسئلہ ہے۔اس سلسلے میں جمہور اہل فکر کی رائے یہ ہے کہ سائنس اور مذہب میں حقیقتاً تضاد یا تصادم نہیں ہے کیوں کہ دونو خدا کی طرف سے ہیں یعنی کائنات کے سائنسی حقائق بھی در حقیقت اللہ تعالی کی تخلیق ہیں اور مذہب بھی خدا کا نازل کردہ ہے،اس بناپر ان دونو میں تضاد اصولی طور پر ناممکن ہے،البتہ سائنسی نظریات جو حقائق کے درجے کو نہ پہنچے ہوں،ان کا مذہب سے اختلاف ہو سکتا ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جدید سائنس کوئی غیر قدری یا ٹیکنکل علم نہیں ہے،اس لیے اس سے مذہب کے اثبات کرنا درست طریقہ نہیں ہے۔ذیل میں دونو نقطہ ہائے نظر کا تذکرہ کیا جارہا ہے۔

4.1۔مذہب اور سائنس: ایک دوسرے کے موید

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مذہب اور سائنس میں کوئی اختلاف اور جھگڑا(conflict)ہے کہ جسے حل کرانے کے لیے دونوں میں مفاہمت کی کچھ اساسات(basis for reconciliation) تلاش کرنی ہوں گی۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ دعوی ہی غلط ہے کہ مذہب اور سائنس ایک دوسرے کی مخالفت کرتے ہیں بل کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی تائید (support) کرتے ہیں۔ اور یہ بات کہ سائنس اور مذہب ایک دوسرے کو اسپورٹ کرتے ہیں نہ کہ ایک دوسرے کی ٹانگیں کھینچتے ہیں،نوبل پرائز حاصل کرنے والے سائنس دانوں کی ایک بڑی جماعت نے کی ہے۔

قرآن مجید کا بھی دعوی یہی ہے کہ اس کائنات میں غور وفکر تمہیں لازماً خدا تک پہنچا کر رہتا ہے،جیسا کہ ارشادِ باری تعالی ہے:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴿190﴾الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[آل عمران 3: 190-191]

> بے شک زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں اور دن اور رات کے آنے جانے میں ان لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو عقل مند ہیں۔ اور یہ وہ لوگ ہیں جو کھڑے، بیٹھے اور اپنے پہلوؤں کے بل لیٹے ہوئے بھی اللہ کو یاد کرتے رہتے ہیں۔ اور زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں غور وفکر کرتے رہتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! آپ نے اس سب کچھ کو بے مقصد پیدا نہیں کیا۔ اے ہمارے رب! ہم آپ ہی کی تسبیح بیان کرتے ہیں، پس ہمیں جہنم کے عذاب سے بچالیں۔

البتہ اس آیت کی روشنی میں یہ بات کی جاسکتی ہے کہ اس کائنات میں غور وفکر کی صورت میں اس نتیجے تک پہنچنا کہ یہ کائنات بے مقصد پیدا نہیں کی گئی ہے، اس بات تک وہی سائنس دان پہنچے گا کہ جس کا غور وفکر اس کے ذکر میں ڈھل جائے۔ کائنات کی وسعتیں اور گہرائیاں اس کے دل میں اس کے خالق اور مدبر کی عظمت، کبریائی اور بڑائی کو اس طرح نقش کر دیں کہ چیزوں کا خالق اسے بھلانے سے بھی نہ بھولے۔ پس ایک خالق تک پہنچنے اور اس بات تک پہنچنے کے اس خالق کی تخلیق بے مقصد نہیں ہے یعنی کائنات کی مقصدیت تک پہنچنے میں فرق ہے۔

یہ معلوم ہے کہ اس بات کی مثالیں بیان کی جاسکتی ہیں کہ مذہب اور سائنس میں فلاں فلاں اختلافات ہیں لیکن جو مثال بھی آپ لائیں گے، اس میں یا تو مذہب کرپٹ ہے جیسا کہ ہندومت، عیسائیت وغیرہ کی صورت حال ہے یا پھر سائنس کرپٹ ہے جیسا کہ ڈاکنز کی بیالوجی اور ہاکنگ کی فزکس وغیرہ کا حال ہے۔ جہاں دونو خالص ہیں، وہاں کوئی تنازع نہیں ہے۔

دونو میں تنازع ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ وہی خالق جس نے کائنات بنائی اور اس کی تدبیر کے لیے لاز آف نیچرز (laws of natures) طے کیے جن کا مطالعہ سائنس کا علم کہلایا۔ اور دوسری طرف اسی خالق نے انسانوں کو زندگی گزارنے کے لیے ایک ضابطۂ حیات (code of life) دیا۔ پس ایک ہی مصدر سے صادر ہونے والے دونو علوم یا ایک ہی مصنف کی دو تصانیف آپس میں ایک دوسرے سے ٹکرائیں گی یا اسپورٹ کریں گی؟ واضح بات ہے کہ اسپورٹ کریں گی اور یہ سو فی صد عقلی بات ہے۔ اور وہاں ٹکرائیں گی جہاں کوئی کرپٹ ریڈر ایک تصنیف میں ایک

عبارت کا مفہوم وہ مراد لے لے گا جو دوسری کے خلاف جا رہا ہو گا تو یہ ٹکراوتو اس غلط تعبیر (Misunderstanding)نے پیدا کیا ہے۔ لہٰذا حل یہی ہے کہ مس انڈر سٹینڈ نگ کو دور کیا جائے، نہ کہ ان دونو کو ایک دوسرے کے مقابل کھڑا کر کے پھر ان میں صلح کروائی جائے۔

اسی بات کو ایک دوسرے انداز میں بھی سمجھا جا سکتا ہے۔اس ضمن میں چند سوالات پر غور کرنا چاہیے:

- الحاد سے ایمان کی طرف آنے کا بہترین ذریعہ کون سا ہے؟
- کیا مذہب کی طرح فلسفہ اور سائنس بھی آخری سچ(ultimate truth)تک پہنچا دیتے ہیں؟
- اگر ہاں، تو کیا فلسفہ اور سائنس کا آخری سچ(ultimate truth) بھی وہی ہے جو مذہب کا ہے؟
- اہل مذہب، فلسفیوں اور سائنس دانوں کے تصور خدا میں سے کس کا تصور خدا درست ہے اور کس کا غلط؟

ہمارے نزدیک **پہلے سوال کا جواب** کتاب وسنت ہے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس میں مسئلہ کیا ہے کہ ایک شخص کافر ہے یا وہ مرتد ہو چکا ہے، اب وہ اسلام کی طرف کفر کے ذریعے ہی آجائے؟ تو اس میں کوئی مسئلہ نہیں ہے جب تک کہ اس رائے کو ایک عاجزانہ رائے (humble opinion) کے طور پیش کیا جائے لیکن عموماً یہ محسوس ہوتا ہے کہ جو لوگ ایمان کی طرف آنے کے لیے فلسفہ اور سائنس کو بہترین راستا قرار دیتے ہیں، وہ کتاب وسنت سے الرجک ہیں۔ مولانا عبد الماجد دریابادی الحاد سے ایمان کی طرف ہندو فلاسفی، جین مت، بدھ مذہب، جوگیانہ تصوف اور احمدی ترجمہ کے رستے آئے لیکن کیا الحاد سے ایمان کی طرف آنے کا ایک ہی رستا ہے؟ جب رستے ایک سے زیادہ ہیں تو ان میں کتاب وسنت کا ایک رستا ماننے میں کیا حرج ہے؟ لیکن کچھ لوگوں کو اس میں حرج محسوس ہوتا ہے۔ ہم ان سے یہ مطالبہ نہیں کر رہے کہ وہ کتاب وسنت ہی کو واحد رستا مانیں جب کہ ہمارے نزدیک بہترین رستا یہی ہے لیکن کم از کم گیارہ رستوں میں سے گیارھواں رستا تو ایک آپشن کے طور ہی سہی، کتاب وسنت کو مان لیں۔

کچھ لوگ یہ بحث شروع کر دیتے ہیں کہ ملحد جو کتاب وسنت کو مانتا ہی نہیں وہ کیسے اس کے ذریعے ایمان کی طرف آئے گا؟ ہماری رائے میں نبیؑ اسی رستے سے کفار اور ملاحدہ کو ایمان کی طرف لاتے تھے۔ کیا کسی نبی اور رسول نے کفر، شرک اور الحاد ہی کو ایمان کی طرف لانے کا رستہ بنایا ہے؟ کیا نبی کریم علیہ السلام کے زمانے میں ملحد نہیں تھے؟ خود قرآن مجید نے کہا ہے کہ عرب کے معاشرے میں مشرک بھی تھے اور ملحد بھی جنھیں قرآن مجید نے دہریہ کہا ہے۔ آپ علیہ السلام سے تقریباً ہزار سال پہلے یونانی فلسفہ گزر چکا، نوافلاطونیت بھی گزر چکی، پوری دنیا میں یونانی فلسفہ اور اس کی روایتیں عام ہو چکیں لیکن خود قرآن مجید میں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کوئی ایک لفظ بھی ایسا کہا کہ فلسفہ پڑھو تاکہ ملحدوں کو مسلمان کر سکو۔ اور حضرت عیسی علیہ السلام اور یونانی فلسفے کے دور میں تو اور بھی کم زمانی فرق ہے بل کہ دونوں میں بُعد مکانی بھی کم ہے لیکن اس کے باوجود انجیل میں کتنی آیات ایسی ہیں جو ایمان کی طرف لانے کے لیے فلسفہ اور منطق کو میڈیم بنانے کی ترغیب دیتی ہیں؟

ملحدوں کو مسلمان کرنے کے لیے فلسفہ اور منطق پڑھنے پڑھانے میں کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ مسئلہ تب ہوتا ہے جب کہ ہمارے فلسفی بھائی کتاب وسنت پڑھنے والوں پر طنز کرتے ہیں۔ ان کا مذاق اڑاتے ہیں۔ فقرے چست کرتے ہیں اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ جیسے کام تو ہم دانش ور (intellectuals) کر رہے ہیں جب کہ یہ مذہبی بے وقوف وقت ضائع کر رہے ہیں کہ ان کے طریقے سے الحاد کا کوئی علاج ہونے والا نہیں ہے۔ یہ رویوں کا بہت بڑا مسئلہ ہے جو ان تمام مخلص مسلمانوں میں موجود ہے جو دین کے لیے کچھ کرنے کا جذبہ رکھتے ہیں۔ چاہے وہ علما کے طبقے سے ہوں اور چاہے وہ اسکالرز ہوں۔ ہماری رائے میں ہمارا بہ حثیت قوم اصل مسئلہ اخلاقی اور ایمانی ہے۔ اخلاقی دلیل، علمی دلیل سے ہمیشہ بڑھ کر ہوتی ہے۔ اور اس دنیا میں ہم اگر ملحدوں کو بڑی تعداد میں اسلام کی طرف لانا چاہتے ہیں تو وہ ہمارے فلسفیانہ دلائل سے مطمئن ہو کر نہیں آئیں گے کہ وہ تو وہ پہلے ہی ہم سے زیادہ جانتے ہیں بل کہ ان کی اکثریت ہمارے ایمان اور اخلاق سے متاثر ہو کر ادھر آئے گی۔

نبی اور رسول اپنے ایمان اور اخلاق سے قرآن مجید کو ذریعہ بنا کر ایمانی احوال منتقل کرتے تھے جو کہ کافروں کے ایمان لانے کا باعث بنتے تھے۔ واضح رہے کہ ہر لفظ میں معانی کے ساتھ احوال بھی موجود ہوتے ہیں لیکن آج لفظ اور معنی کی بحث میں احوال کا ذکر سرے سے موجود نہیں ہے کہ یہ مادہ پرستی کا دور ہے جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں، لہٰذا روحانیت اور اس کے متعلقات ہماری سمجھ میں کیا آئیں گے ؟ اگر اسی بات کو سوچ لیا جائے کہ آج اگر نبی اُمیؐ اس دنیا میں موجود ہوتے تو کیا کانٹ اور نطشے کا فلسفہ پڑھتے کہ ملحدوں کو ایمان کی طرف لائیں یا انھیں اللہ کا کلام پڑھ پڑھ کر سناتے جسے سن کر وہ ایمان لے آتے ؟

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ہم قرآن پڑھتے ہیں تو ملحد ایمان نہیں لاتے، الٹا مذاق اڑاتے ہیں۔ تو یہ تو رسولؐ کے ساتھ بھی تھا لیکن بہت سے ایمان بھی لے آتے تھے اور کچھ نہیں بھی لاتے تھے۔ اب کرنے کا کام یہی ہے کہ صرف قرآن نہ پڑھا جائے، پہلے قرآن پڑھنے والوں کا ایمان اور اخلاق بنایا جائے تو ملحد اور کافر میں قرآن مجید کی تاثیر منتقل ہوگی بہ شرطے کہ اس میں کسی قسم کی کوئی خیر موجود ہو یعنی وہ عنید اور سرکش نہ ہو۔ ایمان اور اخلاق بنانے سے قرآنی لفظ کے احوال منتقل ہوں گے جن کا رستا دل سے دل تک ہوتا ہے جب کہ عام طور سے صرف معانی منتقل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جو کہ ذہن سے ذہن تک سفر کرتے ہیں اور اب تو ایسے لوگ بھی کم ہیں جو معانی منتقل کرنے کی ہی صلاحیت رکھتے ہوں بل کہ اب تو صرف لفظ ہی پڑھا جا رہا ہے لیکن اس کے صرف پڑھے جانے سے بھی بہت لوگ ایمان لا رہے ہیں۔

میں مسلمان کیسے ہوا نامی کتب پڑھیں تو معلوم ہوگا کہ ایمان کی طرف پہنچنے کے سیکڑوں حادثاتی طریقے ہو سکتے ہیں۔ بعضوں کو تو اولاد کے مرنے پر توبہ نصیب ہو گئی تو کیا اب لوگوں کی اولاد قتل کرنا شروع کر دیں تاکہ انھیں ایمان کی دولت نصیب ہو؟ اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے جادوگر جادو جاننے کی بنا پر ایمان لائے۔ جو کچھ حضرت موسیٰؑ نے کیا، انھوں نے جان لیا کہ وہ جادو نہیں ہے، البتہ عام آدمی کو یہ معلوم نہ ہو سکا کیوں کہ جادو اس کا میدان نہ تھا۔ تو کیا اسکے بعد حضرت موسیٰؑ نے جادو سکھانے کا اسکول کھول لیا تھا تاکہ لوگ جادو اور معجزے میں فرق جان سکیں ؟

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ فلسفہ اور سائنس آخری سچ (ultimate truth) تک پہنچاتے تو نہیں ہیں لیکن اگر کرپٹ نہ ہوں تو کم از کم فلسفہ اس رستے کی طرف اشارہ کر دیتا ہے جب کہ سائنس اس رستے پر پہنچا دیتی ہے جو آخری سچائی تک پہنچنے کا راستا ہے۔ پس اس معنی میں یہ بات کہی جاتی ہے کہ مذہب اور سائنس ایک دوسرے کو اسپورٹ کرتے ہیں۔

جہاں تک **تیسرے سوال کا جواب** ہے تو مذہب، فلسفہ اور سائنس کا آخری سچ ایک نہیں ہے۔ ان میں بہت فرق ہے، مثلاً ارسطو کے فلسفے کا آخری سچ علت العلل (first cause) ہے اور آئن اسٹائن کی سائنس کا آخری سچ اسپینوزا (Baruch Spinoza) کا خدا ہے۔ یہاں ایک اہم سوال یہ ہے کہ یہ لوگ خدا کے قائل بھی ہیں یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر تو خدا سے مراد صرف خالق (creator) ہے تو یہ سب خالق کے تو قائل ہیں کہ کوئی ایک ہے کہ جس سے اس کارخانۂ قدرت کی ابتدا ہوئی ہے اور جس نے اس کائنات کو وجود بخشا ہے بل کہ دہریہ بھی ایک معنی میں خالق کا قائل ہے کہ جب اسٹیفن ہاکنگ یہ کہتا ہے کہ اس کائنات کو لاز آف نیچرز نے پیدا کیا ہے تو وہ اس کے نزدیک اس کائنات کے خالق ہی ہیں اگرچہ اس کا خالق یا خدا اندھا اور بہرا ہے۔

اور رہا مذہب کا تصورِ خدا تو وہ تو بالکل مختلف ہے، وہاں تو خدا ایک ذات ہے نہ کہ کوئی علت یا قانون، جو قادر مطلق ہے، علیم ہے اور اکیلا ہے۔ سائنس دانوں کی بڑی جماعت ایسے خدا پر ایمان رکھتی ہے جو ایک ذات ہے بل کہ ایک ان کی ایک خاصی بڑی جماعت تو بائبل کے خدا پر بھی ایمان رکھتی ہے جیسا کہ نیوٹن بائبل کے خدا کو مانتا تھا۔

چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کے بارے آخری سچ وہی ہے جو مذہب نے بیان کیا ہے کہ اکیلا مذہب ہی اس کا مدعی ہے کہ اس کے پاس وہ سچ ہے جو خود خدا نے بیان کیا ہے۔ لیکن اب مذہب میں بھی کئی ایک ورژن ہیں: بعض تو انسانی ہیں یعنی انسانوں نے انھیں تخلیق کیا ہے تو ان کی حیثیت وہی ہے جو فلسفہ اور سائنس کی ہے جیسا کہ ہندومت، بدھ مت، سکھ مت وغیرہ۔ اور کچھ مذاہب ایسے ہیں کہ جو آسمانی ہیں یعنی وہ اپنی نسبت آسمان کی طرف کرتے

ہیں۔، انھیں سامی ادیان کہتے ہیں جیسا کہ یہودیت، عیسائیت اور اسلام۔ اس وقت دنیا کی آبادی کا ساٹھ فی صد ان تین مذاہب کے ماننے والے ہیں اور یہ تینوں مذاہب ایک دوسرے کو اسی طرح اسپورٹ کرتے ہیں جیسا کہ سائنس، مذہب کی تائید کرتی ہے۔ ان تینوں مذاہب کے ماننے والے نہ صرف توحید کے دعوے دار ہیں بل کہ رسالت، آخرت، ملائکہ، صحائف اور تقدیر پر ایمان کے بھی قائل ہیں۔ اگرچہ ان کے آپس میں اختلافات بھی ہیں اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ان میں سے بعض مذاہب کی روایت اس طرح محفوظ نہ رہ سکی جیسے کہ وہ نازل ہوئی تھی۔

ان تینوں مذاہب میں آخری مذہب اسلام ہے کہ جس کی روایت محفوظ ترین روایت ہے لہٰذا خدا کے بارے جاننے کا بہترین ذریعہ آسمانی مذاہب میں سے آخری روایت اسلام ہے جو کتاب وسنت کی صورت میں پچھلے چودہ سو سالوں سے پیغمبر اسلام سے نقل ہوتا چلا رہا ہے اور وہ سابقہ مذاہب، رسولوں اور آسمانی کتابوں کے انکار پر نہیں بل کہ ان کی تصحیح پر کھڑا ہے۔ نہ تو فلسفہ اور نہ ہی سائنس خدا کی ان صفات تک پہنچ سکتے ہیں جن کا تذکرہ ہمیں آسمانی صحائف اور خاص طور آخری صحیفہ قرآن مجید میں ملتا ہے کہ جو نوح، ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ اور محمد علیہم السلام کا خدا ہے۔ ہاں! یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم ایک مومن (believer) کی پوزیشن لے کر یہ گفت گو کر رہے ہیں۔ دوسری اور تیسری پوزیشن لاادری (agnostic) اور منکر خدا (atheist) کی ہوسکتی ہے اور آپ کے لیے بھی اس موضوع پر کوئی پوزیشن لیے بغیر ابتدائی گفتگو کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔

4.2۔ سائنس سے اثباتِ مذہب: ناممکن

اہل علم کے ایک گروہ کی رائے میں سائنس سے مذہب کے اثبات کا طریقہ قطعاً درست نہیں ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ سائنس کوئی غیر اقداری علم نہیں ہے بل کہ اس کے اپنے مخصوص نظریات اور علمیت ہے جو مذہب سے مطابقت نہیں رکھتی بل کہ اس کے مخالف ہے۔

مزید برآں یہ مسلسل تغیر پذیر ہے اور ہر روز نت نئے نظریات سامنے آتے رہتے ہیں اور پچھلے نظریات رد ہوتے رہتے ہیں۔اس کے برعکس مذہبی حقائق ہر قسم کے تغیر سے ماوراہیں جن میں کسی قسم کی تبدیلی کاامکان موجود نہیں ہے۔

علاوہ ازیں سائنس کا منہاج تجرباتی ہے۔، یعنی سائنس صرف اسی چیز کے وجود کو حقیقت تسلیم کرتی ہے جسے تجربے کے بعد ثابت کیا جاسکے۔ اس لیے خدا، وحی، فرشتوں، جنات اور جنت و دوزخ کا اثبات سائنس کی رو سے ممکن نہیں ہے کیوں کہ یہ تمام چیزیں انسانی حواس سے ماوراہیں۔، اسی لیے انھیں غیبیات میں شامل کا جاتا ہے۔

ان کی وجوہ کی بناپر سائنس کے ذریعے مذہب کے اثبات کا نظریہ درست معلوم نہیں ہوتا۔

خودآزمائی

1. جدید علم کلام کی ضرورت واہمیت اور اس کے اہم مسائل پر نوٹ لکھیے۔
2. وجودِ باری تعالیٰ اور تخلیق کائنات پر جدید سائنسی نظریات کی روشنی میں مدلل بحث کیجیے۔
3. کیامذہب اور سائنس ایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں یا تصدیق؟ اپنا نقطہ نظر دلائل سے اجاگر کیجیے۔

ماخذ ومصادر/مزید مطالعہ

- **علم الکلام اور الکلام**، شبلی نعمانی، نفیس اکیڈمی، کراچی
- **وجودِ باری تعالیٰ: مذہب، فلسفہ اور سائنس کی روشنی میں**،ڈاکٹر حافظ محمد زبیر، دارالفکر الاسلامی، لاہور
- **مذہب اور جدید چیلنج**، مولانا وحیدالدین خان، تخلیقات، لاہور
- **قرآن اور علم جدید**، ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ڈاکٹر رفیع الدین فاؤنڈیشن، لاہور
- **مقالاتِ تفہیم مغرب**، ڈاکٹر زاہد صدیق مغل، لیگسی بکس/وراثت پبلی کیشنز، لاہور
- **اسلام اور جدید سائنس: نئے تناظر میں**، محمد ظفر اقبال، نوادرات، ساہیوال

شعبۂ فکر اسلامی، تاریخ وثقافت، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ
علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد